GIORGIO COLLI

PLATÓN POLÍTICO

Nota de Miguel Morey

BIBLIOTECA
DE ENSAYO
SIRUELA

Giorgio Colli

Platón político

Edición de Enrico Colli

Nota de Miguel Morey

Traducción del italiano
de Jordi Raventós

Biblioteca de Ensayo 43 (serie menor) Ediciones Siruela

Título original: *Platone politico*
Colección dirigida por Ignacio Gómez de Liaño
Diseño gráfico: Gloria Gauger

c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid. Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
ISBN: 978-84-9841-225-3
Depósito legal: M-33.036-2008
Impreso en Anzos
Printed and made in Spain

Índice

Nota del editor

Aquí se presenta, con el título sintético de *Platón político*, el primer trabajo de cierta ambición de Giorgio Colli (1917-1979). Escrito durante la primavera de 1937, fue publicado dos años después, sin modificaciones notables, en la *Nuova rivista storica*, dirigida por Corrado Barbagallo bajo los auspicios de la editorial Dante Alighieri. El artículo apareció en los fascículos III y VI del año 1939, y llevaba por título «Lo sviluppo del pensiero politico di Platone». La presente edición se basa en el texto publicado por el autor, así como en los materiales conservados en el Archivo Giorgio Colli de Florencia, materiales que describo en detalle al término de esta nota.

A principios de 1937 –en su segundo año de estudios de derecho–, mi padre, con apenas veinte años de edad, proyecta un escrito acerca del pensa-

miento político de Platón, del que se han conservado dos esbozos sucesivos (Archivo, sección 1: C I.1 y C I.3), que reproduzco en el Apéndice. El primero corresponde de manera más o menos literal al texto de 1937. El segundo esbozo-sumario, casi con toda seguridad inmediatamente posterior (¿1938?), amplía la argumentación del artículo y toma en consideración también a los presocráticos, el *Fedro* y el *Banquete*. Prevé, además, como parte conclusiva, un capítulo sobre la biografía de Platón, otro sobre la cronología de los diálogos y, por último, un capítulo de crítica acerca de la literatura platónica moderna.

La primera redacción, manuscrita, ya con el título «Lo sviluppo del pensiero politico di Platone», está fechada en el período «marzo-mayo de 1937»; la segunda, mecanografiada, dividida en ocho capítulos con numeración romana, data del «19 de mayo de 1937». De esta última existen en el Archivo tres copias de idéntica escritura (C II): una de ellas, con indicaciones manuscritas sólo tipográficas, es la que fue enviada para su publicación a la *Nuova rivista storica* y que después fue restituida. Otra copia no ofrece correcciones relevantes, mientras que

una tercera copia (C II.1) presenta numerosas correcciones a lápiz, la supresión de algunos párrafos y la adición de otros con remisiones a folios manuscritos (C I.5).

Probablemente a partir del otoño de 1937, una vez concluido el *Platón político*, Colli reflexiona sobre el trabajo realizado, reelaborando sus ideas a partir del estudio de los presocráticos y de la lectura de Nietzsche. En los pensadores griegos arcaicos ve «el contraste entre la pura interioridad que los lleva al misticismo» y el «impulso a expresarse políticamente, que los empuja a crear sus propios sistemas filosóficos», siguiendo los pasos de la «contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco propuesta por Nietzsche en su estudio sobre el arte griego». Colli lee *El nacimiento de la tragedia* entre finales de 1937 y comienzos de 1938, y empieza a estudiar los argumentos que aparecen en el segundo esbozo-sumario (muy poco posterior, como se ha dicho). En principio, estos estudios ulteriores –de los que se conservan folios con anotaciones (C I.4)– fueron concebidos como base de un texto, sugerido en el segundo esbozo, que debía ser incluido en el *Platón*

político, mas con el tiempo adquieren autonomía propia, se diferencian –no sólo en el tono, sino también en los resultados– del trabajo precedente y acaban constituyendo otra obra, autónoma: «Filosofi sovrumani». La primera redacción manuscrita de «Filosofi sovrumani» se sitúa entre el 8 y el 10 de marzo y el 24 de mayo de 1939, y la segunda redacción mecanografiada no está fechada, pero es seguramente muy poco posterior.

En junio de 1939, Colli revisa y corrige el *Platón político* escrito dos años antes, como parece evidente a partir de la copia mecanografiada corregida C II.1 y del manuscrito C I.5. Así pues, ambos trabajos –«Filosofi sovrumani» y «Lo sviluppo del pensiero politico di Platone», en este orden–, con el añadido de una tercera parte, titulada «Il problema della cronologia platonica», constituirán su tesis doctoral: *Politicità ellenica e Platone*. Colli se doctora en Filosofía del Derecho con Gioele Solari el 11 de julio de 1939.

Para adaptar el *Platón político* a su tesis doctoral, Colli reescribe el comienzo del libro, sustituyéndolo por un párrafo que enlaza con cuanto precede, y añade tres pasajes en los que profundiza en

la materia –el primero y el tercero sobre las relaciones de Platón con los pitagóricos, para los que echa mano de las conclusiones de una obra precedente, *L'idea di giustizia per i Pitagorici*, que permaneció inédita; el segundo, en cambio, remite de nuevo a «Filosofi sovrumani»–. A continuación, elimina algunos párrafos, la mayoría de ellos concernientes a problemas cronológicos, que confluyen en la tercera parte de su tesis.

Me ha parecido preferible publicar por separado ambos escritos, el *Platón político* y «Filosofi sovrumani» –a pesar de que mi padre los reunió en su tesis doctoral–, ya sea porque fueron redactados con dos años de diferencia, ya sea por sus características distintas: el primero es más circunscrito, más científico y analítico; el segundo se centra más en lo íntimo, con la irrupción del pensamiento místico y de la perspectiva nietzscheana de *El nacimiento de la tragedia*, pero especialmente con la primera formulación de la necesidad de retrasar la *akmé* del pensamiento griego a la época de los presocráticos, de los pensadores a los que después llamará «sabios».

Concretamente, he tenido en cuenta los siguientes materiales, clasificados en la sección 1 del Archivo:

C I Material preparatorio:

I.1: un folio manuscrito a lápiz, por las dos caras, con un esbozo (principios de 1937).

I.2: un grupo de quince pliegos manuscritos a lápiz, por las dos caras: 2 portadas + folios numerados del 1 al 42 + notas. Fechado en «marzo-mayo de 1937».

I.3: un pliego manuscrito a lápiz, por las dos caras, con un segundo esbozo-sumario (¿1938?).

I.4: dos pliegos manuscritos a lápiz, por las dos caras, con anotaciones sobre el *Banquete* y el *Fedro*. Un folio manuscrito a lápiz, por las dos caras, con un largo comentario sobre los presocráticos, Sócrates y Platón (¿1938?).

I.5: tres pliegos manuscritos a lápiz, por las dos caras, con las adiciones de junio de 1939 a «Lo sviluppo del pensiero politico di Platone» con vistas a su tesis doctoral. Un pliego, también manuscrito a lápiz, por las dos caras, con la bibliografía para la tesis (junio de 1939).

C II Textos mecanografiados:

II.1: texto mecanografiado sólo en la cara anterior, encuadernado: 1 portada + 123 folios numerados, con fecha de «19 de mayo de 1937». Con el griego autógrafo a pluma, correcciones a lápiz y remisiones a los párrafos añadidos (véase C I.5), todo ello con vistas a su tesis doctoral. Las correcciones y los añadidos pueden fecharse con toda seguridad en junio de 1939.

II.2: texto mecanografiado en copia con papel carbón del texto anterior, con el griego autógrafo a pluma y pocas correcciones a lápiz.

II.3: copia con papel carbón de C II.1 no encuadernada, con el griego autógrafo a pluma e indicaciones tipográficas a lápiz, pero sin las correcciones ni los añadidos mencionados. Sin portada, con título y dedicatoria manuscrita a pluma en la página 1. Se trata de la copia enviada a la *Nuova rivista storica* para su publicación, y después restituida.

E Tesis doctoral:

I: texto mecanografiado en copia con papel carbón sólo en la cara anterior, encuadernado poste-

riormente. Tres portadas + 307 folios numerados del 1 al 307 + 2 folios que contienen el índice. Reúne «Filosofi sovrumani», «Lo sviluppo del pensiero politico di Platone», con las correcciones del texto mecanografiado C II.1, e «Il problema della cronologia platonica». La tesis fue defendida el 11 de julio de 1939.

Artículo enviado a imprenta:

Giorgio Colli, «Lo sviluppo del pensiero politico di Platone», en *Nuova rivista storica*, XXIII, fasc. III (mayo-junio) y VI (noviembre-diciembre), Società anonima editrice Dante Alighieri, Génova-Roma-Nápoles-Città di Castello, 1939.

El texto en el que se basa la presente edición es el que se publicó en la *Nuova rivista storica*. Ha sido colacionado con el manuscrito preparatorio, con los tres textos mecanografiados de 1937 y con el de la tesis doctoral. Las variantes significativas con respecto al manuscrito y a los textos mecanografiados de 1937 se señalan en nota, así como las intervenciones de menor envergadura introducidas en oca-

sión de la tesis; no obstante, hemos considerado oportuno insertar en el texto, entre antilambdas (< >), los tres nuevos pasajes introducidos en la tesis (págs. 77-84, 102-104 y 122-124); las supresiones realizadas en el texto de 1937 se señalan en nota. La subdivisión en capítulos y sus respectivos títulos –títulos que no se hallan en el artículo enviado a imprenta–, así como los subcapítulos, son los de la tesis, si bien la división precedente en capítulos, indicados solamente con cifras romanas, es decir, la división del artículo, se señala en nota. De este modo, el lector tiene a su disposición tanto el texto de 1937 como el de 1939.

Las notas a pie de página, indicadas mediante letras, son originales del autor; las que se encuentran al final del volumen, señaladas con números, son mis notas de edición. He transliterado los pocos términos griegos que no lo habían sido en el original. He unificado y completado las remisiones bibliográficas, y he dotado el volumen con un apartado de siglas y abreviaturas y con otro de fuentes.

Enrico Colli

Nota

El gran problema del poder y la política es, sin duda, que los hombres piensan. Y si bien es cierto que unas veces piensan que piensan cuando lo que están haciendo en realidad no es pensar, tanto como otras callan y no dicen lo que verdaderamente piensan o no alcanzan a saber estar a la altura de lo que son capaces de pensar, a pesar de todo, los hombres piensan. Y ése es el gran problema de la política, que trata con hombres; que, de hecho, lo suyo es la trata de hombres, animales que también piensan...

Bien pudiera ser que Platón hubiera sido el primero en cargar de esta manera los acentos en el espacio de lo político, inaugurándolo en algún modo. Y sí, es cierto que filosofía y política han ido desde siempre de la mano, pero Platón no se limita a otor-

gar una constitución a la ciudad desde la atalaya de su sabiduría, como es el caso de tantos *sophoí* arcaicos. Él desciende a la arena donde la palabra política se da haciéndose, en un agonismo interminable, e intenta allí imponer unas reglas: debe pensarse lo que se dice, debe decirse lo que se piensa, y debe discriminarse entre lo que puede decirse y lo que no en función de lo que es o no es pensable. Porque los hombres no son ni bestias ni dioses, los hombres piensan.

En la ciudad en la que Platón vive, sus habitantes han descubierto desde hace tiempo y tiempo que la especificidad en el ejercicio de la política consiste en proyectar el mal sobre el adversario, todo el mal. Y disponen ahora de un arma que puesta al servicio de esta lógica de la adversidad se convierte en poderosísima, la *dialéctica*. Los hombres son animales que piensan porque saben decir que no, y la dialéctica es el arte de llevar esa facultad hasta sus últimas consecuencias, donde ella misma perece. Este arte, usado para discriminar entre lo que puede decirse y lo que no independientemente de lo que se piense, se convierte en una

amenaza fatal para la vida de la ciudad. Ya no es tiempo de sabios sino de sofistas, aunque el eco de los antiguos es poderoso –Heráclito, Zenón, Anaxágoras, Empédocles...–, está en boca de todos, presupuesto en cada uno de sus gestos... En su soledad, ¿podrá olvidar el temible Gorgias que hubo un tiempo en el que él también fue un sabio, discípulo del gran Empédocles, el hombre que se declaró dios? La pregunta parece legítima.

En realidad, el último sabio cayó mártir de esa ciudad conducida por la ciega lógica de la adversidad; fue Sócrates, un sabio que sólo sabía que no sabía nada –así nos lo presenta Platón en su juicio, con el aura del dictamen del oráculo de Delfos resplandeciendo sobre su cabeza, el más sabio...–. Pero ¿cómo puede ser el más sabio alguien que no sabe nada? ¿Será gracias a esta única certeza? ¿Será que los demás ignoran incluso eso, que no saben nada? Escondido tras la figura de Sócrates, medio ventrílocuo medio titiritero, Platón comienza a tejer a partir de esa única certeza un nuevo punto cero, un punto de partida. ¿Cómo discriminar entre lo que puede decirse y lo que no; cómo saber en

función de qué algo es o no es pensable? Así las cosas, diríamos nosotros hoy, dado este nuevo punto de partida, era fatal que la *dialéctica* condujera a la *diánoia*; que apareciera en un lugar central la pregunta por el *acorde* del *pensar justo*; que *éros*, el amor, acabara convirtiéndose en el único rayo de luz que dicta la salida fuera de tanta oscuridad. Y sí, puede que fuera fatal, pero qué largo el camino...

Aunque quepa en lo posible que Platón no haya sido el primero en cargar de esta manera los acentos en el espacio de lo político, lo que no admite duda es que, al hacerlo así, del modo en que lo llevó a cabo, hizo del suicidio de Sócrates la carta magna que dio nacimiento a la filosofía.

LO QUE SE PONE EN JUEGO a partir del momento en que se decide que la política es el arte de tratar con animales que también piensan es enorme, grávido de muy complejas consecuencias, un laberinto hecho de interminables meandros... ¿Cómo no perderse en las intrincadísimas condiciones de nacimiento de lo que va a ser el destino de la filosofía? En las páginas que siguen, Giorgio Colli se propone

responder al desafío y levantar un mapa de este laberinto, abreviándolo a sus encrucijadas fundamentales. Se trata nada menos que de abarcar el pensamiento político de Platón de una sola mirada, de señalar con trazos vigorosos, uno a uno, los umbrales definitivos de su pensamiento, entendiendo las aparentes discrepancias o contradicciones como etapas de su desarrollo espiritual. Nada menos que éste es el desafío, y el resultado es deslumbrante. Como si de los actos sucesivos de un drama clásico se tratara, las diferentes escenas van componiendo, a la vez, la figura de un pensamiento y también, paso a paso, el itinerario de un pensador matriz: desde su iniciación socrática hasta su crisis mística (cuyos efectos se dejan leer claramente en el *Gorgias*, por ejemplo), prosiguiendo luego con su acercamiento al sistema educativo y político de los pitagóricos, movido por su convicción de que el político debe ser un filósofo, y concluyendo la primera parte de la andadura con la fundación de la Academia (entendida como una realización política) y la publicación de la *República*, las líneas mayores de cuyo ideario son objeto de una memorable

caracterización. En el acto siguiente, veremos cómo, tras su segundo viaje a Sicilia, la confianza en la educación perderá presencia al tiempo que disminuye la importancia que se concede a la filosofía (véase el *Político*, por ejemplo), y crece la convicción de que sólo gracias al milagro del hombre superior fueron posibles los órdenes políticos antiguos, en lo que tienen de ejemplares. Finalmente, el desenlace: después del tercer viaje a Sicilia, la desilusión es completa, produciéndose esa renuncia a toda idealidad en el ámbito de lo político de la que dan testimonio las *Leyes*, en cuyo Estado, como antaño sucediera con los poetas, ahora son los filósofos quienes ya no tienen cabida. Y sin embargo, desenlace y conclusión no siempre son lo mismo, y Colli sabe mantener en vida a lo largo de todo su texto esa primera lección platónica: que si bien la muerte de Sócrates fue el desenlace de los días del maestro, no fue la conclusión de un filosofar que entendía que la palabra *conclusión* es tan sólo el nombre del peldaño que permite acceder a una pregunta de rango superior.

El empeño que guía este ensayo es de una ambición que sólo sus logros indiscutibles permiten justificar. Giorgio Colli tiene veinte años escasos cuando elabora este esbozo de cartografía general del laberinto platónico. Y sin embargo, en un centenar de páginas mal contadas, la mirada que se nos ofrece queda enteramente armada en lo que atañe a la reflexión política de Platón, pero no sólo, no sin establecer también, y de rechazo, los ejes de lo que serán en adelante los puntos cardinales de su pensamiento mayor. Valga como muestra aperitiva un brevísimo ejemplo tan sólo, extraído del segundo de los dos esbozos-sumario que acompañan como apéndices al texto. Dice ahí: «[Para el griego,] política es cualquier forma de expresión. Conexión entre política - ética - arte - religión - filosofía. La política como educación - como racionalidad - *lógos* = expresión y racionalidad».

Conforme van leyéndose las primeras páginas de este texto se va olvidando que quien las escribió era apenas un muchacho. Asombra a lo sumo, de tanto en tanto, pero en el fondo carece de impor-

tancia, es algo que se olvida pronto. Y es que va ocupando su lugar la convicción de estar siguiendo huellas de gigante...

Miguel Morey
L'Escala, junio de 2008

Platón político

No existe ningún escrito mío acerca de estas cuestiones, y nunca existirá. De hecho, este concepto no puede expresarse como los demás conocimientos, sino que, después de haberlo discutido en común muchas veces y después de una verdadera y espontánea comunión de vida, como la luz que brota de chispas palpitantes, nace en el alma y entonces crece nutriéndose a sí mismo.

Platón. *Carta VII*, **341c-d**[1].

I
El Estado ideal

1. Introducción[2]

Es difícil hallar en la historia de la filosofía un hombre que presente una variedad y una riqueza de pensamiento como las que Platón nos ofrece en sus obras; en él convergen y se aúnan todas las creaciones del espíritu de los siglos V y VI, filosofía, arte y religión. Aun así, esta unión no podía ser completa, puesto que, debido a su rica sensibilidad, arraigaban en él tendencias verdaderamente contradictorias entre sí. ¿Cómo podían conciliarse el racionalismo jónico con el misticismo órfico-pitagórico, o bien la aspiración, en un alma griega incontenible, a actuar políticamente en su propia ciudad con el impulso hacia el desdeñoso y altivo recogimiento en sí mismo de Heráclito? ¿Cómo no

permanecer desconcertados al comparar la jovialidad, el brío, la profunda alegría de vivir que impregnan el *Protágoras* con el ascetismo y la sublime resignación al dolor del *Fedón*, o el ímpetu inspirado, el ansia de crear y el dinamismo del *Banquete* y del *Fedro* con la resignación, la frialdad, el equilibrio de las *Leyes*, o, en fin, la humillante renuncia del *Gorgias* con la aspiración exaltada y la orgullosa confianza de la *República*? Una única solución parece presentarse al crítico: interpretar a Platón históricamente, es decir, explicar sus aparentes contradicciones como fases sucesivas de su desarrollo espiritual. Ésta es, por otra parte, la dirección que, hace ya algunos decenios, han tomado los estudios platónicos: actualmente se ha abandonado la antigua idea de Schleiermacher según la cual el joven Platón que escribe el *Fedro* ya conoce, en líneas generales, la filosofía que él mismo expondrá a lo largo de una actividad literaria que se extiende durante cincuenta años. Zeller ha sido el último que, aunque matizando el punto de vista de Schleiermacher, ha tratado de modo sistemático de la filosofía de Platón. Contra él han alzado la voz sobre todo

los filólogos, que infatigablemente han dirigido sus esfuerzos a la investigación histórica de Platón: resuelta con cierta facilidad la cuestión de la autenticidad, sus estudios han intentado establecer la sucesión cronológica y la fecha de cada diálogo. El problema, que parecía casi insoluble por la absoluta escasez de testimonios externos y por las escasas referencias recíprocas en los diálogos, ha encontrado una solución inesperada en el llamado método estadístico o estilométrico, que, descubierto por el inglés Campbell y el germano Dittenberger, fue seguido y desarrollado después por otros estudiosos y ha conseguido ahora un reconocimiento universal[4]. Los filólogos han logrado de

[4] Este método consiste en la observación de la frecuencia con que aparecen en cada diálogo determinadas partículas, formas interrogativas o afirmativas, etc.; se obtiene así una mayor o menor afinidad estilística de los diversos escritos con respecto a las *Leyes*, reconocidas por todos como su última obra, y de este modo se pueden deducir las respectivas posiciones cronológicas. Los estudios más importantes sobre el método estadístico son los de Campbell, en su introducción a la edición del *Político* (Camp-

esta manera notables resultados, dado que hoy tenemos, salvo algunos aspectos todavía discutidos, un acuerdo significativo entre los estudiosos de la cronología platónica; sin embargo, desgraciadamente, la mayoría de ellos se han limitado a estos resultados clasificatorios y no han penetrado en el contenido filosófico de los diálogos. A grandes rasgos, se puede afirmar que han presentado una evolución exterior y mecánica colocando uno tras otro los diálogos como unidades aisladas; falta, cuando menos, el verdadero análisis histórico-filosófico que debe insertar en la unidad fundamental del espíritu del autor los diálogos a modo de particulares etapas orgánicas de desarrollo. Es éste el punto de

bell, *Soph. and Polit.*); Dittenberger, en *Hermes*, 1881 (Dittenberger, *Chronologie*), y Schanz, en *Hermes*, 1886 (Schanz, *Plat. Stils*), que fueron desarrollados especialmente en los trabajos de C. Ritter (Ritter, *Unters.*) y de Von Arnim. Los estudiosos más modernos de Platón admiten y confirman en general los resultados obtenidos en esta dirección; así Gomperz, GD; Natorp, *Platos Ideenlehre*; Raeder, *Platons Entwicklung*; Lutoslawski, *Plato's Logic*, y Ritter, *Platon*.

vista al que Wilamowitz-Moellendorf[a] se ha ceñido parcialmente en su estudio clásico[a], y es éste el camino que la crítica debe seguir si quiere, por un lado, ver un Platón unitario y no, como tal vez querría Grote[b], desmenuzado en tantas partes como obras existen, de manera que, si aún viviese como poeta, moriría como filósofo, y, por otro lado, justificar mediante la evolución histórica todas sus opiniones enfrentadas sin tener que sacrificarlas a una férrea sistematización que no dejará de ser limitada. En esta línea metodológica ha insistido hace poco De Ruggiero[c] en una reseña, como también en la preferencia que se debería dar al tratamiento de temas particulares, rastreables en los distintos diálogos, para hacer resaltar enteramente el carácter orgánico de su pensamiento.

[a] Wilamowitz, *Platon*.

[b] Grote, *Plato* (I, pág. 278): «A mi parecer, los diálogos existen como distintas e imaginarias conversaciones, escritas por el propio autor en períodos y circunstancias desconocidos».

[c] De Ruggiero, *Rivista*, que recuerda que la misma línea aconsejada por él es seguida especialmente por Stefanini, *Platone*.

Pasemos ahora al tema del que tenemos que ocuparnos en particular: el pensamiento político de Platón. Las consideraciones realizadas acerca de la idoneidad de un análisis histórico reciben en este terreno la más evidente confirmación[4]. En efecto, las tres obras que nos interesan, la *República*, el *Político* y las *Leyes*, presentan disparidades y contrastes recíprocos de tal envergadura que incluso Zeller, aun convencido de su método sistemático, se vio obligado a considerar las *Leyes* como una forma tardía de la doctrina platónica y a tratar de ellas por separado[4]. Por consiguiente, el punto de vista histórico se impone casi por necesidad, y, como quiera que la investigación filológica ha establecido actualmente con cierta solidez la sucesión cronológica de los diálogos que nos interesan, queda por indagar el íntimo desarrollo de cada pensamiento filosófico, por sacar a la luz la unidad y la coherencia del espíritu del autor, y por justificar y armonizar sus discordancias y contradicciones. A fin de llevar a cabo concluyentemente esta tarea, no basta con

[4] Zeller, PHG, págs. 805-835.

examinar el contenido de los diálogos, sino que, además, es necesario considerar la coyuntura política en la que vivió el filósofo[5], el círculo de personas que frecuentaba, las experiencias políticas en que participó. En definitiva, si la investigación biográfica puede evitarse parcialmente en el estudio de las doctrinas metafísicas o gnoseológicas de Platón –aunque en detrimento, también en este caso, de una comprensión orgánica de su personalidad–, resulta indispensable para todo cuanto concierne a sus teorías políticas. Ésta ha sido, por lo demás, la línea seguida por Wilamowitz y en parte también por Barker[a] en sus obras fundamentales para la interpretación política de Platón: es más, el primero, partiendo del documento biográfico más importante que poseemos, la *Carta VII*[b], ha hecho del pro-

[a] Barker, GTH.

[b] La autenticidad de las cartas platónicas, que había sido puesta en duda sobre todo por Zeller (Zeller, PHG), ha hallado un reconocimiento cada vez mayor en los estudiosos modernos, algunos de los cuales atribuyen a Platón toda la colección (Grote, *Plato*; Raeder, *Platons Entwicklung*; Meyer, GA, *passim*).

blema político el punto de referencia de las aspiraciones y de los anhelos de toda la vida de Platón. Si esta hipótesis es correcta, se comprende muy bien la importancia que el estudio biográfico viene a ejercer sobre la interpretación filosófica. Por otra parte, valga una digresión: el análisis del comportamiento del filósofo en contacto con la vida práctica podría revelar si él consideraba su Estado ideal como una construcción puramente racional o pensaba seriamente en su realización práctica, lo cual no sería de poca importancia de cara a la interpretación de su filosofía política[6].

II. Sus años de juventud hasta la crisis mística

Sabemos muy poco acerca de la formación inicial de las ideas políticas de Platón: algo se puede deducir, no obstante, de las condiciones políticas de Atenas durante la juventud del filósofo, del ambiente en el que vivió y de los hombres que frecuentó, en especial de su relación con Sócrates. Pla-

tón nació entre 428 y 427, un año después de la muerte de Pericles, el único hombre que tal vez hubiera podido conservar la hegemonía de la república ateniense. Tal vez, puesto que en sus últimos años la libertad del pueblo ateniense estaba ya debilitándose, y el *dêmos*, cuyo poder él mismo había creado, se volvía en su contra. La vida de Platón se inicia precisamente cuando estas tendencias demagógicas se consolidan en Atenas; el liderazgo de Cleón coincide con los años de su infancia, y, cuando, a los trece años, su espíritu se asoma al mundo, son todavía las facciones de la democracia ateniense las que deciden en gran medida el terrible desastre de la expedición a Sicilia. Tales excesos de la demagogia, interrumpidos por el episodio oligárquico del año 411, continúan hasta el desmoronamiento absoluto del poderío ateniense, que tiene lugar en 404, cuando la ciudad se rinde a Esparta, de modo que es fácil comprender cuáles fueron los sentimientos de un joven como Platón, que amaba con fervor a su patria, por lo que respecta a la política seguida por el gobierno democrático. Así pues, se puede admitir sin dificultad que, desde su más

tierna infancia, quedó fijada en Platón esa mentalidad aristocrática que en cierto sentido es el hilo conductor que se manifiesta a través de su vida en todo su pensamiento político y que se relaja para dar lugar a una admisión parcial de los principios democráticos sólo en su obra de vejez, las *Leyes*. Sin embargo, antes de que llegara a condenar la democracia siendo claramente consciente de las condiciones políticas de Atenas, esa convicción debió de serle inculcada en su entorno familiar. Su casa podía presumir de ser, sin duda, una de las más nobles de Atenas: decíase que su padre, Aristón, descendía de Codro, mientras que su madre, Perictíone, enaltecía entre sus antepasados al sabio Solón. La familia pertenecía, pues, a esa selecta nobleza ateniense que se había mantenido incluso a lo largo de la advenediza democracia, nobleza de sangre, pero también nobleza intelectual, vinculada a los linajes de los Filaidas y los Alcmeónidas. Éstos habían tenido a su más ilustre representante en Pericles y se habían acercado a la democracia; aquéllos, a los que también pertenecía la familia de Platón, exhibían una tendencia filoespartana y antiimperialista.

Por tanto, el rígido tradicionalismo familiar debió de inspirarle desde niño ese altanero comportamiento aristocrático y quizá también ese apego que él siempre demostró por las instituciones espartanas[a]. Por otra parte, Platón estaba orgulloso de su nobleza, rasgo que se refleja con claridad en el *Cármides*, y mostró veneración por Solón, al que, incluso en su vejez, coloca como personaje principal del *Critias*; en este aspecto, resulta elocuente una observación de Pfleiderer, que pone de relieve la relación entre Solón y aquel que había de ser años más tarde su hombre ideal, o sea, el filósofo[b]. En consecuencia, es probable que el joven Platón, que, antes de encontrar a Sócrates, ignoraba el verdadero significado de la palabra *filósofo*, ya entonces contemplase la idea –que después sería la obsesión de su vida– de un político sabio y perfecto, que él reconocía en la gran figura de su antepasado.

[a] El tratamiento más completo de las condiciones de Atenas en ese período y del ambiente familiar de Platón se encuentra en la primera parte de Wilamowitz, *Platon*.

[b] Pfleiderer, *Sokrates*, pág. 109.

Con todo, otras figuras, que, si bien no estaban rodeadas de aquella aureola de mítica reverencia, al menos estaban vivas y en estrecho contacto con su familia, suscitaron muy pronto su admiración. Entre ellas, en primer lugar, estaba Cármides, hermano de su madre, que tenía una notable importancia política y ocupó uno de los cargos dirigentes bajo los Treinta[7]; pero, más aún que su tío, las dos grandes personalidades que dominaron la escena política de Atenas a finales del siglo V, Critias y Alcibíades, se convirtieron en sus ídolos. Critias era primo de Perictíone, la madre de Platón, y, por tanto, cabe pensar que con toda probabilidad entró prontamente en contacto con el joven: éste no pudo sustraerse a la fascinación de su persona, a sus tendencias aristocráticas[8] y filoespartanas, a su cultura refinada y a sus gustos artísticos[9]. Critias alcanzó una posición de primer plano sólo cuando, durante la tentativa oligárquica del año 411, se convirtió, en cierto sentido, en el árbitro de la situación al proponer el regreso de Alcibíades, y precisamente en los años siguientes, hasta 406, es decir, hasta que se marchó al exilio, debe situarse su pro-

funda influencia sobre Platón. Ahora bien, cuando observamos que las doctrinas políticas de Critias, tal como nos las muestran los escasos fragmentos de sus obras, repiten motivos de la vulgar sofística, nos vemos llevados a deducir que esta influencia se debió básicamente a la personalidad del primo y fue como mucho de naturaleza literaria, si admitimos que sus *Homiliai*, una obra que relataba las conversaciones de un grupo de amigos y que probablemente estaba escrita en forma de diálogo[10], pudieron determinar el nuevo método artístico utilizado por Platón[a]. Además de Critias, fue sobre todo Alcibíades quien atrajo la atención y la admiración del joven filósofo, no, ciertamente, por su actitud en la acción política, sino por su facilidad para distinguirse entre los demás y dominar a los hombres. A pesar de ello, el contacto directo de Platón con Alcibíades fue limitadísimo: cuando[11] éste partió para la expedición de Sicilia, Platón tenía trece años, y no volvió a Atenas hasta la primavera de 407,

[a] Véase, por lo que respecta a la relación entre Critias y Platón, Wilamowitz, *Platon*, I, en especial las páginas 117-120.

cuando el joven veinteañero, que quizá guardaba de él un recuerdo de niñez, pudo verlo finalmente, e incluso esta vez sólo por espacio de unos pocos meses[a].

A partir de todos estos datos, se puede reconstruir parcialmente cuál fue el estado de ánimo de Platón, por lo que se refiere a la política, hacia el año 407. Se había dedicado hasta los dieciocho años a ejercitar su cuerpo y a los estudios, bajo la dirección de Crátilo, partidario de Heráclito[b], y probablemente gozó, asimismo, de las enseñanzas de los sofistas, lo cual era muy común en un joven de su condición; sin embargo, no cabe duda de que el contacto con esos mercaderes de sabiduría no sirvió para inspirarle el amor por la filosofía ni, menos aún, le quitó el convencimiento[12] de que su verdadera carrera era la política. Los jóvenes atenienses se convertían en efebos al cumplir los dieciocho años y, desde esa edad hasta los veinte, tenían que

[a] En la influencia de Alcibíades sobre Platón insiste particularmente Ritter, *Platon*, I, pág. 43.

[b] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, principio.

prestar el servicio militar; también le tocó hacerlo a Platón, que además debió de participar en la batalla de Mégara en 409 y en el conflicto de la Academia en 407[a], y dos años después, es decir, precisamente en 408-407, se vio libre para desplegar la actividad a la que deseaba dedicar su vida. Todo lo impulsaba a la carrera política, la educación recibida –la admiración por Critias y Alcibíades, al que justo entonces había conocido de cerca– y el ejemplo de su propio hermano, Glaucón, que, según Jenofonte en los *Memorables*[b], se había consagrado desde muy joven a la actividad política. Por otra parte, esto es confirmado con toda evidencia por un pasaje de la *Carta VII*: «Como en aquel tiempo yo era joven, me

[a] El hecho de que Platón había prestado servicio militar como efebo y había luchado en las batallas citadas es afirmado por Ritter (*Platon*, I, págs. 47-48), que sostiene también que sus obligaciones militares continuaron en la batalla de las Arginusas y bajo los Treinta tiranos (*Platon*, I, págs. 53-54 y 64). Steinhart (*Platon*, págs. 81-82) admite igualmente el servicio como efebo y su participación en la batalla de Mégara.

[b] Cf. Jenofonte, *Memorables*, III, 6, 1.

ocurrió lo mismo que a muchos: pensaba, en cuanto fuese dueño de mí mismo, dedicarme inmediatamente a la vida política»[a].

Justo en ese momento, tal vez con el fin de obtener una educación adecuada para acceder a la vida pública, Platón recurrió a Sócrates[b]. El encuentro con éste cambió el curso de su vida: el problema político, que él había resuelto con simplicidad gracias a la convicción de que los aristócratas, tanto de espíritu como de sangre, debían llevar las riendas del Estado, le era presentado ahora por Sócrates bajo una nueva luz que no admitía una solución tan sencilla. ¿Quieres cultivar el arte de la política? Evidentemente lo conoces; entonces dime qué contiene tu

[a] Cf. Platón, *Carta VII*, 324b.

[b] La noticia de Diógenes Laercio (III, 6), que sitúa en el año 407 el encuentro de Platón con Sócrates, es considerada exacta por Grote (*Plato*, I, págs. 115-116) y por Steinhart (*Platon*, pág. 85). Grote demuestra, basándose en una información de Jenofonte, que el encuentro no pudo haber sucedido después de ese año, y nosotros podemos afirmar que difícilmente pudo darse antes por los compromisos militares de Platón.

sabiduría. No obstante, entre Platón y su nuevo maestro no había disparidad de ideas, y también Sócrates, en realidad, se mostraba contrario al espíritu democrático: si reconocía que la política era un arte, estaba claro que sólo los instruidos en esa arte, que son necesariamente pocos y no todos –como pocos y no todos son sabios en el arte del zapatero o del piloto–, pueden ejercerla adecuadamente. Bien es verdad que él no impedía a los jóvenes que se dedicaran a la política, antes bien, intentaba educarlos precisamente para ello; Platón, por tanto, después de conocer a Sócrates, no vio cerrado en absoluto su acceso a la vida pública. Pero, si Sócrates no hizo nada para alejarlo de sus propósitos, aun así influyó en él de tal modo que consiguió que adoptase[13] una actitud de expectación e incertidumbre ante la acción práctica, postura que, indudablemente, antes no había tenido. Platón se preguntaba cómo debía ser el verdadero político y sospechaba que no sería como aquel que hasta entonces había sido su ídolo, Alcibíades, cuyos engaños y mentiras en la vida pública y cuya disipación en la vida privada conocía muy bien. Esta crisis espiritual no de-

bió de ser, con todo, excesivamente larga; un año después de haber conocido a Sócrates, en 406, pudo ver su intrépido comportamiento en el proceso contra los capitanes vencedores en las Arginusas, cuando el maestro, que por primera vez en su vida desempeñaba un papel político, supo oponerse en solitario a la indignación popular que reclamaba un procedimiento ilegal. Esta actitud disipó probablemente las dudas de Platón, que en aquel instante vio con claridad que, si quería reunir justicia y política, tenía que confiar ciegamente en el magisterio de Sócrates y modelar de nuevo, siguiendo las enseñanzas de éste, su propia educación[14]. Para ayudar a fortalecer su estado de ánimo, declinaba en ese mismo año, en 406, y definitivamente, la estrella de Alcibíades. Sin embargo, no sólo tenía que combatir contra su propia ambición, ya que su familia y sus amigos le exhortaban a seguir adelante en un momento en que le habría resultado muy fácil, después de que los espartanos, que se habían hecho con el poder de la ciudad, instauraran el gobierno oligárquico de los Treinta tiranos, gobierno que contaba con la participación de su tío Cármides y

era liderado por Critias. Pese a todo, no fue desleal a Sócrates, sino que estuvo a la expectativa, confiando tal vez en los aristócratas: «Y así mi ánimo estaba ansioso de ver lo que harían»[4]. Sus esperanzas fueron defraudadas: Critias se vio manchado por todas sus vilezas, y, mientras la admiración que Platón le profesaba se desmoronaba definitivamente, se convirtió en veneración la que sentía por Sócrates, que, aun en ese período borrascoso, dio nueva muestra de su carácter desobedeciendo la orden de los Treinta de reconducir a Atenas, para que fuese ajusticiado, a un exiliado partidario de la democracia. Así, sus aspiraciones a la acción política directa habían sufrido, de repente, un duro golpe, pero su deseo de actuar era en él tan intenso que incluso habría aceptado colaborar con la democracia cuando ésta fue restaurada después de la caída de los Treinta. Entonces llegaron la condena y la muerte de Sócrates, y la incertidumbre cedió su lugar al disgusto: ¿cómo era posible querer intervenir en la política de una ciudad que había dado muerte

[4] Cf. Platón, *Carta VII*, 324d.

a su ciudadano más fiel? En su opinión, una cosa quedaba clara: si la situación de Atenas no cambiaba, él nunca se decidiría a perseguir una actividad que le parecería una colaboración con los crímenes de la democracia[15].

El año 399 fue una fecha decisiva para Platón; por primera vez, se da cuenta de la oposición y el contraste insalvable entre el mundo real y el ideal[16]; sólo ahora, como señala Wilamowitz, Sócrates adquiere a sus ojos aquella luz sublime y sobrehumana[17] que él transmite a través de sus diálogos más inspirados, sólo ahora, cuando la muerte sublime lo ha transfigurado[a]. Fue necesaria la tragedia para que agudizara los sentidos y adivinase el abismo existente entre idea y realidad, motivo dominante de su filosofía; hasta ese momento la vida le había parecido fácil, su espíritu había sido dichoso, confiado en sus propias fuerzas: admiraba a Eurípides y a Aristófanes, pero, más que compadecerse, como

[a] Wilamowitz insiste, en numerosos pasajes de su obra, en el hecho de que la muerte de Sócrates provocó en Platón una transformación radical de sus opiniones a él concernientes.

el primero, de los defectos de la humanidad, se reía de ellos con la ironía del segundo. Sócrates, bien es cierto, le había aconsejado la seriedad, pero él, hasta que el maestro no se reveló plenamente por medio de su muerte, admiraba, más que cualquier otra cosa, su penetrante espíritu irónico: de hecho, este comportamiento despreocupado y seguro de sí mismo se manifiesta precisamente en los diálogos que pudieron haber sido escritos antes de la muerte de Sócrates, es decir, en el *Protágoras*, el *Ión* y el *Hipias menor*[a]. Por lo que respecta a la política, había mantenido la misma postura: la influencia de Sócrates, a buen seguro, fue para él saludable, porque había frenado sus deseos de entregarse irreflexivamente a la vida pública y le había llevado por un camino de autocrítica; sin embargo, debemos considerar que este comportamiento era casi obligado, ya que, por lo general, un ateniense no podía participar directamente en política antes de cumplir treinta años; además, su confianza en una actividad futura[18] sólo se vio débilmente afectada por el fra-

[a] Wilamowitz, *Platon*, I, págs. 124-129.

caso de su partido y de sus propios parientes[19], y, no obstante, estaba todavía convencido de que, si en Atenas mejoraban las circunstancias, incluso si se conservaba intacta la constitución, aún sería posible llevar a cabo una actividad provechosa. Únicamente después de la muerte del maestro advierte el desacuerdo existente entre la democracia de Atenas y las ideas de Sócrates y de él mismo: la justicia, que el político debe poseer, es sabiduría. Éste es el principio cuyo carácter revolucionario sólo ahora reconoce. Sócrates ya es un reformador político[*]; es cierto que ignora en qué consiste la sabiduría del hombre justo, pero busca esta sabiduría en los hombres, quiere ayudarlos a alcanzarla con su mayéutica, y en suma, aunque conservando intactas las leyes del Estado, como en su defensa recuerda Platón en el *Critón*, quiere transformar y renovar el espíritu de todo el Estado colocando en la dirección de éste a hombres justos. Si aceptaba esos principios, ¿cómo habría podido Platón prestar su obra al Estado, que según él representaba la ignorancia?

[*] Windelband, *Platon*, pág. 32.

¿Cómo habría podido traicionar así su lealtad a Sócrates? Por otra parte, tenía veintiocho años, y resultaba imperiosamente necesario tomar una decisión con respecto al camino que debía seguir: para un joven con su educación y su carácter, renunciar a una actividad políticamente intensa era como renunciar a la vida misma. En efecto, dijo adiós de modo definitivo a su carrera política, pero no quería ni podía renunciar a intervenir en este terreno, como no renunció en toda su vida. Antes de la muerte de Sócrates, había dudado, temiendo su propia incapacidad, de si debía meterse en política, pero ahora las cosas habían cambiado esencialmente, y estaba convencido de haber visto la verdad en este punto; la tesis de Sócrates había resistido la prueba de fuego, y ahora él se daba cuenta de que poseía la justicia más que los jueces del maestro, que tenían Atenas en sus manos. Se había persuadido de la necesidad de una reforma y quería someter Atenas a él, no someterse él a Atenas; aún no sabía, como no lo había sabido Sócrates, el contenido de esta reforma, pero conocía la dirección que debía tomar: justicia basada en la sabiduría. Para ello

se precisaban ante todo los amigos: «Puesto que sin amigos y compañeros leales parecía imposible mejorar algo, fuese lo que fuese», declara ostensiblemente en la *Carta VII*[a]. Ésta puede haber sido la causa de su estancia en Mégara, donde la mayoría de los discípulos de Sócrates se reunieron tras su muerte[b]; Platón, que también en esto, es decir, en el anhelo de querer intervenir entre y sobre los hombres, fue el continuador más genuino del maestro, esperaba ponerse de acuerdo con ellos sobre la necesidad de esta intervención, pero muy pronto se vio desilusionado, dado que personajes como Euclides y Fedón tenían un talante fundamentalmente teórico. Regresa entonces a Atenas, donde se dedica a la actividad literaria, que ahora ya no es para él ningún juego, ningún pasatiempo divertido, sino algo serio, encaminado a influir en un elevado nú-

[a] Platón, *Carta VII*, 325d.

[b] La estancia en Mégara es admitida generalmente por los estudiosos (Wilamowitz, *Platon*; Ritter, *Platon*) y encuentra a su único opositor en Lutoslawski (*Plato's Logic*, págs. 43-50). <Sin embargo, esta estancia, si realmente existió, no pudo ser larga.>

mero de lectores. El tema se lo ofrece, naturalmente, la suerte de Sócrates, y él defiende con ahínco, en la *Apología* y en el *Critón*, esa concepción de la vida que pretende hacer triunfar en el mundo. Sin embargo, Atenas le disgustaba, la democracia decaía cada vez más, y sus escritos pasaban seguramente desapercibidos y eran mal comprendidos; su deseo de conocer a los hombres y su confianza en aprender algo de ellos[a] le llevaron a salir de su patria y a[20] visitar Egipto y Cirene[b].

En Cirene conoció al matemático Teodoro, quien ejerció, sin duda, una gran influencia sobre él por lo que concierne a la solución del problema

[a] Esta confianza se expresa en el *Fedón* (78a), donde Sócrates exhorta a sus discípulos a visitar Grecia y las tierras de los bárbaros.

[b] Generalmente se admite un intervalo entre este viaje a Egipto y el posterior viaje a Italia (Ritter, *Platon*, I, págs. 93-94; Steinhart, *Platon*, págs. 136-139; Grote, *Plato*, I, pág. 120; Pohlenz, *Platos Werdezeit*, págs. 412-418), y la opinión contraria de Wilamowitz es refutada por la tesis de Ritter, según el cual Platón no pudo estar en Egipto después de 395, año en que estalló la

del conocimiento[a]; no obstante, a nosotros nos interesa principalmente su estancia en Egipto. La observación de la organización política de ese país debió de impresionarle profundamente: la rígida división en castas y la inamovible firmeza de las costumbres, del arte y de las leyes le parecieron mejores que la oscilación constante de las instituciones atenienses; aquella tendencia a dar estabilidad a la organización estatal, que nos impresiona en la *República* y que en las *Leyes* se transforma en un estatismo casi opresivo, quizá debiera sus orígenes a sus reflexiones sobre las costumbres egipcias[b]. Además, se convenció de que los hombres pueden ocupar cada uno un puesto en una determinada clase

guerra de Corinto, durante la que Persia, en aquel entonces enfrentada con Egipto, fue aliada de Atenas. Ritter supone además, tras el regreso de Platón de Egipto, una reanudación del servicio militar en 395-394 (Ritter, *Platon*, I, pág. 82). <Nosotros situaríamos este viaje en el año 397.>

[a] Pohlenz, *Platos Werdezeit*, págs. 412-415.

[b] En la influencia de Egipto insisten sobre todo Wilamowitz, *Platon*, I, pág. 242, y Gomperz, GD, II, pág. 468.

sin poder rehuir esa misma clase, y tanto más debió de gustarle esta idea cuanto más persuadido estaba de que los males de la democracia procedían de la facultad que cada individuo tenía de salir de la esfera que le competía para hablar de política, aun no poseyendo ningún conocimiento particular sobre ella. Así pues, podemos suponer que desde aquellos años el problema de la justicia había comenzado a plantearse y a resolverse, y el proyecto de reforma del Estado, de cuya necesidad estaba convencido mucho antes, había obtenido una primera concreción en estas reflexiones. Claro está que lo que él aprobaba de las instituciones egipcias era el puro aspecto formal, o sea, simplemente el concepto de estabilidad y de división de las funciones; el criterio con que él determinará las distintas clases del Estado será el del conocimiento, y se comprende con cuánto desprecio debió de ver esa subdivisión jerárquica, basada en la violencia y el temor. Esta actitud doble de Platón respecto a la civilización egipcia se manifiesta claramente a través de sus propias afirmaciones: ora alaba a los egipcios, en especial por su espíritu científico, ora los des-

precia por estar únicamente pendientes del lucro[a].

Platón volvió después a Atenas, continuó probablemente su actividad literaria –el *Laques*, el *Lisis* y el *Cármides* pertenecen a esa época[21]– y comenzó a crearse un círculo de discípulos, si bien es cierto que éstos tampoco le ayudarían en una reforma política. No se desanimó –sus ideas acerca del problema de la justicia habían madurado hasta tal punto que le impulsaron, precisamente entonces, a escribir una obra de mayor calado–, y de este modo nació el primer libro de la *República*, que los críticos están de acuerdo en atribuir casi de manera unánime a ese período, con el título de *Trasímaco*[b]. ¿Por qué la obra quedó interrumpida y no fue retomada hasta muchos años después? Platón debió de sentirse incapaz de acometer esa ingente tarea; era realmente inmaduro para idear la reforma de un Estado –necesitaba conocer a los hombres y una mayor experiencia,

[a] Actitud benévola respecto a los egipcios en *Leyes*, VII, 819a-b; actitud de desprecio en *República*, IV, 436a.

[b] Así Wilamowitz, *Platon*, I, pág. 206; Ritter, *Platon*, I, págs. 274-278; Windelband, *Platon*, págs. 62-64, y otros.

que consiguió en los años siguientes, y, sobre todo, necesitaba profundizar, hacer más constructivo su espíritu, sacarlo de la posición demasiado socrática que todavía revelan los diálogos de ese período, como el *Laques* y el *Cármides*–. Sin embargo, otras razones le llevaron a interrumpir el proyecto. Atenas estaba en progresiva decadencia, especialmente por culpa de la democracia; la guerra del Peloponeso había causado una fuerte disminución del comercio y, en consecuencia, de la riqueza, y la despoblación debida a las matanzas y a las epidemias había obligado a los atenienses a reclutar tropas mercenarias, que naturalmente se distinguieron enseguida por sus atropellos. Los éxitos obtenidos en la guerra iniciada en el año 395 contra Corinto fueron infructuosos; lo que podía quedar aún de idealismo en la política ateniense fue pisoteado cuando Atenas se alió con Persia contra Esparta; los demagogos seguían intentando congraciarse al pueblo aumentando las recompensas monetarias para sus juicios[4]. No cabe

[4] Ritter (*Platon*, I, págs. 78-81) ofrece un detallado examen histórico de la Atenas de ese período.

duda de que, en aquella Atenas, los escritos de Platón no interesaron, como él esperaba, a un gran número de personas; su orgullo se opuso a la publicación de las primeras líneas de una reforma con la que se habría ganado el ridículo, y así la *República* se truncó después del primer libro. Para mayor inri, apareció, en esos años, el escrito del rétor Polícrates que manchaba de barro la memoria de Sócrates[a][22].

La crisis fue para él inevitable. Había permanecido latente hasta la muerte del maestro, pero ahora estalla, terrible, en el *Gorgias*. La posición decisiva del *Gorgias* en la evolución del pensamiento platónico ha sido reconocida por eminentes estudiosos, y, por lo demás, incluso un lector superficial de este diálogo queda sorprendido por la absoluta novedad de la actitud que en él se refleja[23] y por las

ª La fecha de publicación del escrito de Polícrates debe situarse, casi con total seguridad, entre 393 y 392; cf. Gomperz, GD, II, págs. 360-361. La hipótesis de Pohlenz (*Platos Werdezeit*, pág. 167), que considera que el escrito del rétor es una réplica del *Gorgias*, se basa en una opinión que nadie más comparte por lo que respecta a la fecha de este diálogo (394).

llamativas características que lo diferencian de los restantes diálogos. Ahora no encontramos en Sócrates al respetuoso personaje del *Protágoras* o al hombre intimidado por Trasímaco, ni siquiera aquel que había de convertirse después en el irónico interlocutor del *Eutidemo*. El Sócrates histórico desaparece, y el discípulo, que en ese momento, por vez primera, dice realmente una palabra nueva, lo ha sustituido sin darse cuenta. Sócrates afirma ahora que conoce la verdad y la proclama con todas sus fuerzas ante los maliciosos sofistas; la vehemencia y el tono pasional del diálogo –característica que nunca antes se observa en ningún escrito platónico, ni aparecerá más tarde– nos indican con total evidencia cómo el autor escribió en circunstancias mentales de excepción y cuál fue su angustia, a la que dio rienda suelta en esta obra. Se ha discutido bastante sobre la fecha de composición del *Gorgias* y, cuando se admite la importancia del diálogo, se comprende cuán interesante puede resultar esta cuestión. Algunos, basándose en las frecuentes alusiones a las doctrinas pitagóricas, han querido situar el diálogo después del viaje a la Italia meridio-

nal y a Sicilia[a], que realizará entre los años 390 y 388; otros, la mayoría, lo han situado antes de dicho viaje[b], o sea, entre 391 y 390, y su opinión nos parece más plausible, no sólo por la mayor claridad que adquiere así la evolución de Platón, sino también por el paralelo con la *Carta VII*, que es un documento fundamental[c]. Asimismo, podemos rechazar las objeciones a esta hipótesis explicando las influencias pitagóricas por la amistad que en esos años probablemente unió a Platón con los tebanos Simias y Cebes, discípulos de Filolao, o suponiendo, con Ritter, que la obra fue concluida después del viaje a Sicilia[d][24].

Tenía, por tanto, treinta y seis[25] años cuando escribió el *Gorgias*, habían llegado los años de madu-

[a] Gomperz, GD, II, págs. 352-354.

[b] Wilamowitz, *Platon*, I, pág. 240; Ritter, *Platon*, I, págs. 95-96; Raeder, *Platons Entwicklung*, pág. 125.

[c] En la *Carta VII*, 326a-b, Platón confiesa que la convicción de la necesidad de reunir política y filosofía le vino antes de partir hacia Italia, y enseguida veremos cómo esta idea se manifiesta ya en el *Gorgias*.

[d] Ritter, *Platon*, I, págs. 95-96.

rez, y todavía no había elegido su camino. La soledad, principalmente, lo arredraba; tenía amigos, bien es verdad, pero no eran los que hubiera querido –sus antiguos condiscípulos, especialmente, habían empezado a mostrar esa actitud de indiferencia respecto a la vida política que caracterizará a la posterior filosofía griega–. Al fin temió ser un hombre fallido e intentar convulsivamente una acción que no podía llegar a través de él. No obstante, su espíritu continuaba siendo muy activo, su capacidad creativa sobresalió precisamente en esos años y su emancipación de Sócrates llevaba visos de ser definitiva; el eudemonismo socrático, con su colorido hedonístico, ahora se ve superado por completo, el problema de la justicia va aclarándose cada vez más, muchas de las reformas que verán la luz en la *República* han sido ya intuidas en este período. Pero al mismo tiempo se da cuenta perfectamente de que se aleja de modo inexorable de la realidad política de Atenas –el abismo que se había abierto tras la muerte de Sócrates entre lo real y lo ideal[26] se alarga cada vez más– y de repente se detiene, aterrado: ¿qué es lo que él debe cambiar en

este mundo de rétores y sofistas a los que tanto desprecia? Las reformas que tanto le preocupan, ¿mejorarán en verdad todo esto? No conoce aún el mundo de las ideas que le hará confiar plenamente en la realidad de su Estado, y[27] por un momento se ve amenazado por el escepticismo y la desconfianza en sí mismo*. Así pues, se reúnen en el *Gorgias* todos estos elementos diversos, la amargura de no poder intervenir, la ira contra los hombres que amenazaban sus más bellas aspiraciones y, por último, un descorazonamiento que es casi escepticismo, tal como se revela en la actitud negativa del diálogo, que tiende sobre todo a destruir la retórica y los métodos políticos de la democracia ateniense. Estos estados de ánimo pasionales y contradictorios que confluyen en el diálogo, con todo, no establecen más que la condición necesaria para que surja por fin la verdad, que sólo ahora, después de largo tiempo oprimida y oculta, llega a conocimiento del autor[28]: la crisis y el escepticismo son su-

* Sobre el escepticismo del *Gorgias*, cf. Pohlenz, *Platos Werdezeit*, págs. 162-163.

perados, la terrible pesadilla desaparece, y las últimas páginas del *Gorgias* dejan resonar el grito de victoria. La crisis le ha sido beneficiosa porque, a través de ella[29], ha conquistado la verdad que se halla en el centro de toda su doctrina sobre el Estado: el político debe ser filósofo. Las dudas y el miedo al ridículo, que le habían llevado a interrumpir la *República*, y el escepticismo acerca de la adecuación de aquellas reformas menores del Estado ahora han desaparecido: Platón proclama esta verdad, ante la cual más tarde, en la *República*, vacilará, dominado por una verdadera exaltación, cuando pone en boca de Sócrates: «Yo creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que practica la verdadera arte política, y el único que hace política entre los vivos»[4], después de que todos los más grandes políticos del pasado, Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles, fuesen condena-

[4] Platón, *Gorgias*, 521d. Que esta expresión, aun no siendo tan explícita como los pasajes paralelos de la *Carta VII* y de la *República*, confirma el mismo concepto lo corroboran Wilamowitz (*Platon*, I, pág. 231) y Pohlenz (*Platos Werdezeit*, págs. 160-161).

dos incluso con mayor dureza por sus contemporáneos. Es probable que Platón ya tuviera en mente esta idea con anterioridad, pero puede argumentarse que no insistió en ella porque, por un lado, nunca había visto en Sócrates al verdadero político y, por otro[30], no se había considerado seriamente a sí mismo como un filósofo, precisamente porque quería ser un político. Ahora esta idea se alza como una luz imprevista, como la verdad que cubre el abismo entre lo real y lo ideal[31], que disipa sus dudas y le retorna la confianza; hasta ese momento, había aspirado a ser antes de nada un político, pero, cada vez que se había acercado a los hombres de Estado atenienses y había observado su forma de comportarse, se había visto obligado a alejarse de ellos y a regresar a la filosofía[32] –elegir uno u otro camino habría significado sacrificar una parte vital de sí mismo–, y ahora, por fin, llegaba la solución que sintetizaba ambas actividades o, mejor dicho[33], elevaba la política a la filosofía. Tenemos una clara confirmación del estado de ánimo de Platón tras la composición del *Gorgias*[34] gracias a la *Carta VII*, de la que citamos este pasaje que des-

cribe sus opiniones antes de partir hacia Italia[35]: «Finalmente comprendí que todos los Estados que existen en la actualidad están mal gobernados, ya que sin un esfuerzo prodigioso, que debería ser de ayuda en ocasiones propicias, sus leyes no son casi nunca susceptibles de mejoría. Así pues, no contemplé otra posibilidad que no fuese reconocer, en alabanza de la filosofía, que sólo partiendo de ella la vida del Estado y de cada individuo podía ser vista continuamente desde la perspectiva de la justicia. El género humano, en consecuencia, no se libraría jamás del mal si antes no accedían al poder los legítimos y auténticos filósofos o si los gobernantes del Estado no se convertían, por gracia divina, en verdaderos filósofos»[*]. Quedaba la terrible

[*] *Carta VII*, 326a-b. Son significativas, para la cronología de estas ideas, como ya hemos señalado, las palabras siguientes: «Con este estado de ánimo llegué a Italia y a Sicilia». El *Gorgias*, por tanto, fue terminado justo antes de la salida hacia Italia, y de esto podemos deducir la anterioridad con respecto a él del *Trasímaco*, dado que este último diálogo fue escrito, sin duda, durante los primeros diez años del siglo IV. La hipótesis de la anterioridad

cuestión: ¿es factible una idea tal en este mundo? Su reciente crisis de desencanto hacia los hombres le decía claramente a Platón que no; asimismo, todavía se atormentaba recordando el martirio de Sócrates y qué aceptación hubiera tenido su verdadera arte política. Pese a todo, su vida estaba ya decidida, y había arraigado en él la firme convicción de que la verdad debe realizarse de algún modo: si en este mundo el justo no puede triunfar, se dirigirá después de la muerte a las islas de los bienaventurados[56]. Por otra parte, Platón admitió que no conocía lo suficiente a los hombres y que los juzgaba con demasiada severidad, y así decidió viajar más y adquirir nuevos conocimientos –ahora que finalmente había encontrado el camino, antes de perder la esperanza en dicha realización, estaba decidido a emplear todas sus fuerzas, hasta entonces dolorosamente reprimidas[57].

Su trabajo en torno a la reforma del Estado había dado ya notables resultados[a], y en el *Gorgias*,

del libro I de la *República* es, por otra parte, reconocida por Wilamowitz (*Platon*) y Dümmler (*Composition*, pág. 256).

[a] Cf. Windelband, *Platon*, pág. 27.

donde él tal vez hubiese renunciado, tras la crisis, a tratar minuciosamente de estos nuevos proyectos, no faltan alusiones al desarrollo satisfactorio de las nuevas ideas[58]. En primer lugar, sobre la justicia, que es desde ese momento la base en la que debe apoyarse el Estado: hay fragmentos del *Gorgias* que nos hablan ya de una justicia cósmica o natural según el modelo de los pitagóricos, que es orden y armonía, y que une cielo y tierra[a], ya de una justicia divina retributiva que recompensa en el más allá[b] a los justos y castiga a los malvados, ya, por último, de una justicia de lo singular[c] que es orden y moderación[59]. Faltan, bien es cierto, la tripartición del alma y la del Estado, a las que Platón aplicará este concepto en la *República*, pero también en este aspecto debemos tener en cuenta, como hemos observado anteriormente, que el germen tuvo que aparecer en el viaje a Egipto y que, por consiguiente, la base del concepto de justicia, el orden obtenido mediante la di-

[a] Platón, *Gorgias*, 507e-508a.

[b] Véase el mito final del *Gorgias*, 523-527.

[c] Platón, *Gorgias*, 504d.

visión de las funciones, estaba ya presente en la época en que escribió el *Gorgias*. Se ha señalado, además, cómo ya en el *Gorgias* existe de modo embrionario el paralelo entre individuo y Estado[a], y sobre todo ha sido harto debatida la cuestión acerca de si la teoría de la comunidad de las mujeres corresponde a este período, cuestión que analizaremos más tarde, pero que aquí parece que puede resolverse admitiendo la comunicación de estas ideas a su círculo de amistades sin que fuese necesaria su publicación. En aquel tiempo, la labor creadora iba a ser retomada sin interrupciones, iba a convertirse en la obra de su vida e iba a absorber durante quince años sus mejores energías; no obstante, estaba todavía falto de experiencia, sentía la necesidad de realizar con mayor plenitud[40] aquella unión anhelada entre lo real y lo ideal, y se dirigió, seguramente también aconsejado por Simias y Cebes[b], a

[a] Es la opinión de Pohlenz (*Platos Werdezeit*, págs. 152-156), que remite a *Gorgias*, 503-508, pero su hipótesis no está suficientemente demostrada.

[b] Steinhart, *Platon*, pág. 139.

la Italia meridional, donde volvía a florecer la escuela pitagórica que un siglo atrás había conseguido aquella unión tan grata a su espíritu*.

III. El sistema educativo y político de los pitagóricos

Así pues, Platón llegó, probablemente en el año 390, a Italia, donde entró en contacto con los círculos pitagóricos y sobre todo entabló con Arquitas, el principal representante de la escuela, aquella amistad que continuó siendo afectuosa durante el resto de sus vidas. Arquitas, estratega de Tarento y líder de la Liga italiota de las ciudades de la Magna Grecia que conservaba en la práctica los ideales pitagóricos, debía de representar para él, sin lugar a dudas, la encarnación del rey-filósofo que ya por aquel

* Afirman que Platón fue atraído a Italia especialmente para conocer las ideas ético-políticas de los pitagóricos: Ritter, *Platon*, I, pág. 99; Steinhart, *Platon*, pág. 141; Windelband, *Platon*, págs. 27-28.

entonces estaba en el centro de sus ideas políticas[a]. En ese ambiente se fue mitigando, a buen seguro, el amargo pesimismo[42] del *Gorgias*, ya sea porque encontraba una confirmación de sus ideas en la creencia pitagórica en el derecho divino de la ciencia a gobernar el Estado, ya sea también porque tenía ahora ante sus ojos una realización, aunque parcial, de sus propios principios: se vio, pues, alentado a estudiar de cerca la organización de la secta pitagórica para descubrir las razones íntimas de su confirmación como entidad política. Ahora que había llegado a la conclusión de que el verdadero político tenía que ser filósofo y viceversa, su concepción del Estado quedaba polarizada en dos puntos esenciales que enseguida derivaron de aquel principio: en primer lugar, hallar la forma de crear a los nuevos políticos, un problema que debía resolverse desde el principio, ya que el *Gorgias* había consagrado definitivamente la condena de la sofística y de la retórica, y las propias enseñanzas de Sócrates se habían revelado insuficientes en la práctica porque los dis-

[a] Cf. Barker, GTH, pág. 50; Pohlenz, *Platos Werdezeit*, pág. 418.

cípulos no habían comprendido su sentido más profundo, Alcibíades y Critias por un lado, y Antístenes y Aristipo por otro; y, en segundo lugar, buscar la manera por medio de la cual estos filósofos pudiesen desempeñar realmente sus funciones como políticos.

Para resolver ambos problemas, encontró una ayuda en el método educativo empleado por la secta pitagórica. La educación[43] se basaba principalmente, según ellos, en la música, la expresión sensible de aquella armonía de contrarios que constituía la más íntima esencia de sus especulaciones: esta armonía, que metafísicamente se traduce en los números, cuando es aplicada a las relaciones sensibles y humanas, se convierte en música, y los pitagóricos, que en sus aspiraciones ético-políticas pretendían inculcar en el hombre la armonía y el orden que el número representaba en la naturaleza, vieron en la música el método más eficaz para conseguir este objetivo. La música, por tanto, debe ordenar el alma y darle aquella armonía que luego ha de ser la propia sabiduría, y resulta evidente, en consecuencia, que así como el número reúne ele-

mentos contrarios, lo par y lo dispar, lo limitado y lo ilimitado, así también la armonía del hombre debe reunir partes diversas del alma. Conque parece posible que Platón pudiera haber tomado de los pitagóricos su teoría de la tripartición del alma[a], que es uno de los ejes de la *República*; sin embargo, mientras que la tripartición del Estado puede hacerse derivar con mayor probabilidad del contacto con los pitagóricos[b] y, por otra parte, como hemos visto, había sido sugerida a Platón por las observaciones que pudo hacer en Egipto, hallamos un obstáculo insuperable si queremos remontar hasta esa época la tripartición del alma, puesto que en el *Fedón*, aun habiéndose comprobado que es posterior

[a] Como podría interpretarse a partir de Wellmann, *Pythagoreische Urkunde*, que considera que la tripartición del alma pertenece a la antigua doctrina pitagórica.

[b] Cf. Barker, GTH, pág. 49, que admite, además, que Platón había tomado de los pitagóricos la tripartición del alma. <Cornford, *Republic*, y Hackforth, *Republic*, sostienen la anterioridad de la tripartición del Estado con respecto a la del alma. De todos modos, la cuestión no tiene demasiada importancia.>

al viaje a Italia, no da señales de conocer esta doctrina[44].

Ahora bien, debemos admitir con seguridad una cosa, a saber, que esta oposición, este dualismo pitagórico que divide tanto el universo como al hombre y que necesita una unión y una armonía superiores, caló profundamente en Platón y le ayudó a llevar a cabo la emancipación de Sócrates que ya había iniciado de forma independiente en el *Gorgias* y que era lo único que podía hacer verdaderamente creativa su mente.

En Sócrates, la voluntad se incluía en la actividad cognoscitiva –lo que se conoce se quiere en consecuencia–, y se llegaba, por tanto, a un intelectualismo abstracto; Platón recordó que un método como ése conducía a resultados negativos, como lo demostraban, por lo demás, el *Protágoras*, el *Eutifrón*, el *Laques* y el *Cármides*, y la solución surgió en él, casi inconscientemente, desde el momento en que, justo después de la muerte de Sócrates, se le manifestó el abismo que había entre el mundo real y el ideal. En los años siguientes, este dualismo se fue precisando poco a poco, y sobre

todo, lo que tiene una importancia capital para su evolución, se fueron distinguiendo, en conformidad con esta oposición, el lado voluntario-afectivo del cognoscitivo[45], de modo que al fin el unitario hombre socrático sufrió una íntima escisión*. Este contraste sale a la luz por primera vez en el *Gorgias*, donde vemos la oposición insalvable entre lo ideal y lo real, entre Sócrates y Calicles, y donde se manifiesta la necesidad de superar el intelectualístico punto de vista socrático que hace coincidir voluntad y conocimiento, placer y virtud, es decir, el punto de vista que se consagra en el *Protágoras*, en una clara antítesis entre placer y virtud y en un retraimiento ascético del filósofo, que sella el definitivo distanciamiento entre sensibilidad y racionalidad. Visto así, se dilucida todavía más la posición del *Gorgias*, puesto que en él se afirma, en efecto, que el político debe ser filósofo, pero se pone al filósofo a una altura tal, y de tal manera se desprecia

* Este distanciamiento respecto de Sócrates es analizado especialmente por Stefanini (*Platone*, I, págs. 292-300), que, sin embargo, no intenta precisar la formación histórica de Platón.

lo que hay por debajo de éste, que al político le resulta ciertamente imposible elevarse tan arriba sin abandonar el mundo real; de ahí la orgullosa conciencia de Platón de haber cultivado la verdad, unida, al mismo tiempo, a un desesperado pesimismo para quien pretende su realización.

Cuando se considera el estado de ánimo de Platón, se comprende fácilmente qué le llevó a aprobar la educación musical de los pitagóricos; él ya no creía, como había creído Sócrates, en poder inculcar simplemente un determinado conocimiento en el alma del discípulo, y estaba convencido de que para conseguir ese objetivo hacía falta tomar en consideración el elemento pasional, que es contrario al elemento racional y puede obstaculizar el aprendizaje, de modo que vio la solución a su problema en la música, que unía precisamente estos dos elementos antagónicos, sensibilidad y racionalidad, en orden y armonía[46]. No cabe duda de que de esta educación musical no salía aún el filósofo, pero el discípulo educado así estaba en posesión de la recta opinión que, a pesar de no ser conocimiento, presentaba, teniendo en cuenta la armonía que

subsistía en el alma, la posibilidad de transformarse en verdadera filosofía; por otra parte, los jóvenes educados musicalmente llegaban a alcanzar esa posición mediadora entre sensibilidad y razón, y a formar ese núcleo aristocrático tan compacto que precisamente permitió a los pitagóricos llevar a cabo una acción política real. Éste era el camino para solucionar el doble problema de Platón. Por un lado, existía la posibilidad de educar a filósofos que no renegaran sin más ni más de la sensibilidad, sino que la armonizaran con la facultad superior, y, por otro, se perfilaba la realización de la autoridad de la filosofía en el Estado mediante la creación de una clase conciliadora, que él todavía estudiará y que transformará de clase musical en clase militar.

Otros aspectos de los pitagóricos también pudieron haber influido en Platón, como la comunidad parcial de bienes que se daba en su orden, debido al carácter religioso de la secta, que encuentra una correspondencia en la Academia, y sobre todo la amistad, que, aunque era de carácter más bien abstracto y, por así decir, metafísico, debió de contri-

buir indudablemente a la formación del *éros* platónico[47].

<Asimismo, en lo que respecta a la concepción de la justicia, los pitagóricos ejercieron una notable influencia sobre Platón. De un examen crítico de todos los testimonios acerca de la justicia pitagórica, en especial de los de Aristóteles, se desprende cómo esos filósofos concibieron la justicia bajo dos aspectos, uno natural y divino, y otro humano[a]. La justicia natural, en el fondo, tiene para los pitagóri-

[a] Aquí nos conformamos con aludir a la cuestión sin exponer, por las características de esta obra, nuestras investigaciones sobre el tema. Aristóteles da dos definiciones de la justicia pitagórica: *arithmòs isákis ísos*, «número igualmente igual» (cf. *Ética*, 1182a 14, y *Metafísica*, 985b 29 y 1078b 21), y *antipeponthós*, «reciprocidad». Ya Troiano (*Primordi*, págs. 69-70) señaló la diferencia entre ambas definiciones: en la segunda se trata de duplicación; en la primera, en cambio, de multiplicación, y se habla de cuadrado, expresión geométrica de *isákis ísos*, porque presenta igualdad en todos sus elementos. Esta doble definición aristotélica procede de la originaria doble concepción pitagórica de la justicia: a este resultado se llega mediante un estudio en profun-

cos el mismo significado que, en el anterior análisis sobre los presocráticos, hemos visto que ya tenía para Heráclito y Empédocles[48]: no es nada más que el principio metafísico del mundo, su substancia universal y mística, el brahmán, visto en su aspecto político. Ya hemos observado que es algo innato en la naturaleza política griega concebir cualquier cosa como un organismo político, y así, en un sistema filosófico, la substancia también se convierte

didad de los testimonios sobre el argumento. Las fuentes son: los fragmentos de Arquitas, cuya autenticidad, aunque contestada por Zeller (PHG) y últimamente por Frank (*Plato*) sin realizar ni siquiera un examen filológico, ha sido sostenida de modo satisfactorio con un análisis estilístico realizado por Chaignet (*Pythagore*) y Delatte (*Essai*); los pasajes citados por Jámblico de las *Pythagorikaì Apopháseis* de Aristóxeno; y, como indicios colaterales, los fragmentos de los demás pitagóricos, cuya autenticidad no es en absoluto fácil de demostrar, pero tampoco lo es su falsedad, que puede deducirse como mucho a partir de sus semejanzas con doctrinas platónicas y aristotélicas (cf., por ejemplo, Praechter, *Metopos*), y, por tanto, no ha podido ser demostrada directamente (cf. Donati, *Giustizia*).

antes de nada en el centro político del mundo, la *arkhé*. Los pitagóricos dan a este principio político cósmico el nombre de justicia, que definen como un número *isákis ísos*, «igualmente igual»: es ésta una expresión matemática y racional detrás de la cual hay un sentimiento místico que para nosotros resulta de difícil intelección. Lo «igualmente igual» es algo parecido al *xynón*, al «continuo» de Parménides, es el ideal de politicidad que mantiene el mundo en una unión y en una coherencia perfectas, es un vínculo que presupone muchos términos y los lleva a coincidir en una realidad superior en virtud de lo igual, de lo continuo, de lo justo, y lo que es diverso se deshace de su más y su menos y alcanza la esencia universal que contiene: en esta esfera superior de igualdad, sólo es posible vivir una vida política perfecta y sin desequilibrios. Pese a todo, esta politicidad basada en la igualdad, esta democracia ideal, no es realizable en la tierra, donde lo diverso no podrá jamás convertirse en igual, y hemos visto ya en Empédocles cómo la democracia perfecta únicamente habría sido posible en el universo entre las individualidades divinas. Es verdad,

no obstante, y eso también lo hemos constatado en Heráclito y Empédocles, que el hombre sabio puede elevarse a esta esfera: si pudiera crearse un grupo de expertos, la justicia divina y lo «igualmente igual» serían realizados políticamente en la vida terrena.

Según parece, los pitagóricos habían logrado dicha realización con su sociedad de filósofos. En su vida en común, ese vínculo político universal de igualdad se llama *philía*, «amistad». Con todo, el impulso político pitagórico no se detenía ahí, es decir, creando una clase de filósofos que practicasen una vida cenobítica, sino que tendía a la realización de un Estado completo en el que esta clase ejerciera una efectiva autoridad política sobre los súbditos que no fuesen filósofos. Sin embargo, para esta completa organización política, ya no valen la justicia divina, la igualdad, la amistad: recurren, por consiguiente, a un concepto humano de justicia que se reduce a la legalidad. Ahora esta justicia legal, aplicada a las relaciones de derecho civil y penal, estriba en el *antipeponthós*, en la «reciprocidad»; aplicada, por el contrario, a las relaciones de natu-

raleza política, se basa en un principio proporcional. En un Estado ya no es aplicable la igualdad porque reina la diversidad, porque el filósofo vale más que el no-filósofo: es necesario establecer una escala, una estructura aristocrática, en la que la posición política sea proporcional al valor de los individuos. Los pitagóricos llegaron de este modo a ejercer durante unos cincuenta años una influencia real sobre Metaponto, y tal vez sobre otras ciudades de la Magna Grecia, hasta que hacia la mitad del siglo V la oleada democrática los barrió de la escena política.

Cuando Platón llegó a Italia, la sociedad pitagórica había perdido toda importancia política, y sólo permanecía Arquitas al frente de Tarento. En Arquitas el concepto de justicia había sufrido ya una evolución, en la medida en que él había llevado a cabo su acción política, ya no como un miembro de la secta, sino a título individual: ya no hablaba, pues, de la justicia divina como igualdad, puesto que ya no se podía pensar en su realización en la comunidad de los filósofos, y, en cambio, había desarrollado la idea de justicia proporcional, que había

extendido hasta convertirla en justicia natural, *tò tâs phýseos díkaion*[a]. Platón, que en el *Gorgias* había seguido las ideas pitagóricas de Filolao, por medio de Simias y Cebes, y se había acercado así al concepto originario de la escuela, el de la justicia como igualdad[b], como amistad y como principio de cohesión y de politicidad del universo, al entrar ahora en contacto con Arquitas, siente la influencia de la justicia proporcional de éste: la teoría de la justicia que él elaborará a continuación y que aparece en la *República* será semejante a la concepción del tarentino, mientras que el principio político universal que en el *Gorgias* había sido llamado justicia no recibirá más este nombre.

Dichas teorías pitagóricas sobre la educación del alma y sobre la justicia fueron decisivas para la formación política de Platón, pero él no sólo aceptó estos principios teóricos generales, sino también numerosas instituciones concretas de la organización

[a] Estobeo, *Florilegio*, XLIII, 133.

[b] Platón, *Gorgias*, 507e-508a; véase también la insistencia del *Fedón* en el *íson*.

política pitagórica. Por consiguiente, la secta pitagórica, dividida en esotéricos y exotéricos, tiene el mismo carácter de casta –que posee a un tiempo el conocimiento y la dirección política– que luego tendrán en la *República* las clases de los filósofos y de los guerreros. Entre los pitagóricos existe ya la plena comunión de vida y de bienes que será proclamada en la *República*; las mujeres conviven con los hombres y reciben la misma educación que ellos, hasta tal punto que incluso se tiene noticia de obras filosóficas escritas por algunas de ellas. Asimismo, el carácter religioso que tenía la secta pitagórica fue conservado por Platón en la Academia. Por último, la amistad pitagórica, a la que acabamos de hacer alusión, influyó profundamente en el *éros* de Platón y motivó, en parte, el paso del *Fedro* al *Banquete*. El *éros*, que es en el *Fedro* una relación limitada a dos personas, se transforma en el *Banquete* en un impulso principalmente político, en una unión entre muchos hombres*. La *philía* pitagórica es, no obstante, algo mucho más frío y abstracto que el *éros* del *Ban-*

* Platón, *Banquete*, 210b.

quete, y bastante más próximo a ella es el vínculo que en la *República* une a los filósofos con los guerreros, vínculo que ha perdido mucho de la impulsividad y de la locura inicial del *éros*, y que se ha convertido, por el contrario, en sensato y racional.>

Beneficiado por estas nuevas enseñanzas, el filósofo se dirigió a Sicilia, a la corte de Siracusa, cuyo tirano era Dionisio el Viejo. Fue inducido a ello no sólo por su deseo insaciable de conocer a nuevos hombres y nuevas costumbres, sino también por la esperanza, quizás inspirada por los pitagóricos, de hallar un terreno donde pudiera ejercer su actividad[a] en este extremo baluarte occidental del helenismo, que había ampliado no hacía mucho su dominio, y precisamente gracias a Dionisio, a casi la totalidad de la isla expulsando de ella a los bárbaros cartagineses[b]. Es natural que no pudiese desempeñar su actividad directamente ante el solitario y re-

[a] Así Steinhart, *Platon*, págs. 143-144; Windelband, *Platon*, pág. 28.

[b] Sobre la actuación y la personalidad de Dionisio el Viejo, véase un amplio tratamiento en Meyer, GA, vol. v.

celoso Dionisio, que le resultó punto menos que inaccesible, pero se acercó a Dión, cuñado de Dionisio que entonces contaba veinte años y, probablemente, ya se relacionaba con los círculos pitagóricos. Se estableció entre el filósofo cuarentón y el joven aristócrata siciliano un profundísimo vínculo de amistad, porque Platón había hallado por vez primera a un hombre que no sólo sabía comprenderlo íntimamente, sino que tal vez estuviera decidido a luchar en la vida por el ideal que había reconocido: esa amistad penetró de modo tan definitivo en el alma de ambos que[49] sin ella no puede comprenderse su idéntica forma de enfrentarse a los acontecimientos posteriores.

El naciente optimismo de Platón se vio sin duda reforzado, y el sistema educativo que recientemente había elaborado bajo la influencia pitagórica encontró una clara realización en Dión, ya que éste, al tener el alma ordenada musicalmente, recibió con facilidad y desarrolló rápidamente en sí mismo la semilla de la filosofía. Platón se había convertido ahora, por vez primera, en el elemento activo de aquella acción a la que sólo aspiraba,

dado que había hecho nacer la virtud en el ánimo de Dión y lo había convencido para que rechazara, horrorizado, la vida disoluta de Siracusa con el fin de tender con todas sus fuerzas al ideal del rey-filósofo; una vez alcanzada esta educación filosófica, a Platón le parecía que se había cumplido todo, porque no tenía ninguna duda de que Dión entraría muy pronto en la vida política por su posición preeminente en la corte del tirano[a]. Sin embargo, Platón no pudo seguir ejerciendo por mucho tiempo su actividad educativa, puesto que su relación con Dión llegó a oídos de Dionisio, y los acusadores no dejaron de poner en guardia al tirano contra la perniciosa influencia del filósofo sobre su noble cuñado; también puede admitirse, por otra parte, que, conducido ante el tirano[b], el espíritu orgulloso de Platón no hubiera sabido evitar exponerle lo que pensaba de su vida y de su comportamiento[50], de modo que resulta explicable,

[a] Por lo que respecta a las relaciones de Platón con Dión durante la primera estancia en Siracusa, véase *Carta VII*, 326-327b.

[b] Cf. Zeller, PHG, pág. 360.

especialmente en un hombre sin escrúpulos como Dionisio, el triste fin de la estancia siciliana de Platón. El tirano ordenó que lo embarcaran en una nave espartana (nótese que Esparta estaba por aquel entonces en guerra contra Atenas) y encomendó al embajador Polis, comandante de la nave, la misión de liberarlo del filósofo. Polis no encontró mejor manera de hacerlo que obligarle a desembarcar en Egina, que también estaba en guerra contra Atenas, donde los prisioneros de guerra eran vendidos como esclavos y donde le habría correspondido la misma suerte si, por fortuna, no hubiese encontrado a un amigo cirenaico, Anicérides, que lo compró para enviarlo libre a Atenas y así puso fin a su odisea en el año 388[a]. El tormentoso epílogo del viaje no sirvió, con todo, para mitigar aquel potente optimismo y aquella segura confianza en sus propias fuerzas que las últimas experiencias le habían proporcionado; antes bien, extrajo de ellas una nueva convicción que con-

[a] Estos avatares, relatados por Diógenes Laercio (III, 19), en general son considerados históricos por los críticos modernos.

firmaba ese jubiloso estado de ánimo. La vida y las acciones del tirano, que él había visto en Siracusa y cuyos efectos había sufrido demasiado personalmente, lo persuadieron de que aquél era, a pesar de su poder, el hombre más infeliz de la tierra, tema que retomará y desarrollará en el libro IX de la *República*[51]; con ello quedaba superado, desde otro punto de vista, el dualismo del *Gorgias*[52] entre lo ideal y lo real y entre el placer y la virtud, dualismo que se había ido conciliando[53] cada vez más durante el viaje gracias al nuevo concepto de la educación y que hallaba ahora una nueva avenencia en la certeza de la felicidad del virtuoso.

IV. La *República*

Después de su regreso a Atenas, el espíritu de Platón entra definitivamente en su fase productiva y creadora, y el problema de la educación se convierte en el punto en el que convergen ahora sus ideas políticas y al que dedica su actividad práctica. De hecho, funda la Academia, que tenía que ser la

escuela de los nuevos políticos*, sin detenerse ante las enormes dificultades que entorpecían su programa educativo.

Es evidente que en la Atenas de aquella época no era posible fundar una secta que tuviese tanta amplitud y tanta influencia como la pitagórica, y sobre todo no era posible modelar a esa aristocracia mediadora entre sensibilidad y racionalidad, que era el aspecto esencial para una eficaz intervención práctica, pero Platón no desesperó por eso y confió siempre en educar a quienes debían constituir la primera clase, a los filósofos, y en preparar así, aunque más lentamente, a la autoridad en el conocimiento del Estado.

Lo que en Atenas podía ser admitido de las instituciones pitagóricas fue conservado, si bien con limitaciones, como, por ejemplo, la vida comunitaria, que presenta correspondencias con los banquetes celebrados periódicamente por los discípulos de la

* Wilamowitz (*Platon*, I, págs. 268-272) y Barker (GTH, pág. 121), entre otros, admiten que la fundación de la Academia corresponde a esos años.

Academia, o el carácter religioso que se pone de manifiesto por medio de la propia constitución jurídica de la Academia en forma de *thíasos*, o sea, en forma de asociación religiosa[54], pero es incuestionable que todo esto estaba muy alejado de un modo de vida que, como el pitagórico, despojase al individuo de sus relaciones privadas para reabsorberlo en un organismo superior.

Paralelamente a esta actividad educativa, a la que dio, por así decir, confirmación oficial reuniendo en el jardín vecino al gimnasio de la Academia al círculo de discípulos que probablemente se había agrupado en torno a él ya antes de su viaje a Italia, Platón continuó su actividad literaria, que se centró durante algunos años en la obra capital de su vida, la *República*, pero que le permitió además escribir una serie análoga de diálogos menores. En la primera de estas obras, que hay que situar en el período 387-385, y especialmente en el *Menéxeno* y en el *Menón*, se percibe un decidido reacercamiento a la democracia; ayudaron a ello tanto su actitud más conciliadora con la realidad como la propia política de Atenas, que, tras la paz de Antálcidas

de 387, había tenido que renunciar por completo a sus intenciones imperialistas y tendía a una política modesta que contrastaba menos que antes con las ideas[55] de Platón[a]. El *Menéxeno* pasa del menosprecio a la retórica manifestado en el *Gorgias* a rivalizar con ella en la alabanza de Atenas, sirviéndose, además, de sus mismas armas[b], y el *Menón* ha sido definido por Gomperz como la palinodia del *Gorgias*[c]: los políticos, Pericles y los demás, que habían sido severamente condenados, son tratados ahora con mayor respeto, dado que, aun cuando no poseen el saber, tienen la justa opinión, esto es, mantienen esa posición intermedia entre sensibilidad y racionalidad que permite desarrollar la verdadera filosofía. Son éstos los años de mayor fecundidad del filósofo, y aparecen sucesivamente el *Eutidemo*[56], donde se confirma el principio fundamental, a partir de entonces adquirido definitivamente, de la obligación de ser filósofo para poder convertirse en polí-

[a] Cf. Wilamowitz, *Platon*, I, págs. 253-254.

[b] Cf. Wilamowitz, *Platon*, I, págs. 264-267.

[c] Cf. Gomperz, GD, II, págs. 389-393.

tico[4]; después de algunos años, el *Fedón* y el *Banquete*, los cuales, en especial el segundo, ofrecen vínculos esenciales, como veremos más tarde, con las ideas políticas expuestas en la *República*, y, en el año 375, tras una labor que ha absorbido las más bellas energías del filósofo, ve finalmente la luz la *República*[57].

Es momento ahora de detenernos brevemente en la cuestión que se plantea al procurar establecer la fecha y el modo de composición de la *República*, problema del que se han ocupado los filólogos a lo largo de cincuenta años sin poder llegar a una conclusión definitiva. La cuestión radica enteramente en determinar si la *República* nació y fue publicada como una unidad orgánica, o bien es un conjunto de tres o cuatro partes publicadas en fechas separadas una de otra y que reflejarían fases sucesivas del pensamiento platónico. Los adversarios de la unidad, aun disintiendo entre ellos, por ejemplo, en lo que respecta al libro V y al IX, están en general de acuerdo en la siguiente sucesión: libro I; libros II-IV,

[4] Platón, *Eutidemo*, 289-292.

con los que están relacionados los libros VIII y IX; libros V-VII y, por último, libro X[a]. La ubicación del libro I como un fragmento o un diálogo independiente de juventud es admitida ahora por la casi totalidad de los estudiosos, y la hipótesis ha recibido la confirmación irrefutable del análisis estadístico[b], de modo que el problema se concentra en establecer si realmente los libros II-IV y VIII-IX pertenecen a una época evolutiva anterior y fueron, efectivamente, publicados antes que los libros V-VII. Veamos, en primer lugar, los argumentos aducidos por los defensores de esta hipótesis: hacen especial hincapié en lo que se deduce del procedimiento mismo

[a] También los partidarios de la unidad admiten esta división: así, por ejemplo, Campbell, en Jowett-Campbell, *Republic*, II, 1-2. Con todo, algunos discrepan de esta partición, como Rohde, que sitúa el libro V en una época anterior, y Dümmler (*Composition*, págs. 234-256), que divide en dos partes el libro X y retrasa la segunda a una época juvenil.

[b] Recordemos, además de los autores citados en la nota *b* de la página 56, a: Lutoslawski, *Plato's Logic*, pág. 275; Natorp, *Platos Ideenlehre*; Dümmler, *Composition*.

de Platón, que interrumpe el discurso de Sócrates al comienzo del libro V e introduce una digresión que abarca, además del libro V, también el VI y el VII, hasta que, al principio del libro VIII, es retomada la discusión que se había interrumpido. Se ha observado, asimismo, que esta digresión, además de haber sido aislada por el propio Platón del resto del diálogo, contiene teorías absolutamente novedosas y posteriores con respecto al núcleo principal. Estos estudiosos hacen referencia después a otros indicios de orden externo: un pasaje de Aulo Gelio que habla de una anterior publicación de *duo fere libri* de la *República*[a], la crítica que Aristófanes hace en las *Asambleístas* (obra representada en el año 391)[58] de la comunidad de las mujeres, crítica que parece aludir a nuevas teorías filosóficas[b], y, por último, el re-

[a] Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIV, 3, 3.

[b] Se ha afirmado, pues, que Aristófanes, al escribir su comedia, quiso dirigir su ironía contra la doctrina expuesta en el libro V de la *República* y que, en consecuencia, en el año 391, los cinco primeros libros del diálogo ya habían sido publicados. Chiappelli, *Ecclesiazuse*, cree, por el contrario, que la crítica de las *Asam-*

sumen que el propio Platón hace al principio del *Timeo* de una presunta conversación mantenida el día anterior y que comprendería sólo los cinco primeros libros de la *República*, pese a que se pretende reportar todo cuanto se había dicho. Estos distintos indicios han llevado a bastantes estudiosos, entre los que cabe recordar a Hermann, Krohn, Pfleiderer, Rohde, Windelband y Chiappelli[a], a dividir la obra en dos secciones principales, atribuyendo la primera al período que va hasta el año 390 y trasladando la segunda a la época de plena madurez, dado que sólo en esta parte de la *República* la teoría de las ideas ve claramente la luz. Aun con eso, no faltan los detractores que han ido socavando las va-

bleístas fue motivada por la referencia a la comunidad de las mujeres en el libro IV (*República*, 423e), y que el libro V, que él considera un episodio, fue escrito, en cambio, como respuesta a la comedia aristofánica. Sea como fuere, él también, partiendo de las *Asambleístas*, sitúa los cuatro primeros libros antes de 391.

[a] Cf. Hermann, *Plat. Philosophie*; Krohn, *Plat. Staat*; Pfleiderer, *Sokrates*, págs. 129-130; Rohde, *Psyche*, II, págs. 397-398; Windelband, *Platon*, págs. 62-64; Chiappelli, *Dione*.

rias objeciones y, aunque sin poder convencer de manera definitiva, han atraído de nuevo a la tesis de la unidad a la mayoría de los estudiosos. Hirmer[a], por ejemplo, que ha recopilado del modo más convincente todos los indicios que demuestran la unidad, ha hecho observar que los libros V-VII, supuestamente posteriores, son, por un lado, un complemento natural de los libros precedentes, y que presentan, por otro, estrechos vínculos con los libros siguientes, de suerte que se adaptan orgánicamente al lugar que ocupan sin que sea necesario recurrir a la hipótesis de una posterior y violenta inserción; por su parte, Raeder y Campbell[b] han señalado que tales digresiones se hallan también en el *Sofista* y en otras obras, y constituyen una característica del método platónico de encauzar el diálogo. Contra la noticia de Gelio, arguyen las dudas sobre su credibilidad, y Ritter, a su vez, ha interpretado los *duo fere libri*, que los detractores de la unidad

[a] Hirmer, *Politeia*, págs. 583-675.

[b] Raeder, *Platons Entwicklung*, págs. 190-191; Jowett-Campbell, *Republic*, II, 4.

atribuían a los libros I-IV, como si se refirieran únicamente al libro I[a]; en cuanto a la relación con las *Asambleístas*, se ha observado ante todo que las ideas sobre una comunidad de mujeres no eran nuevas en Grecia y podían circular fácilmente en Atenas hacia el año 390[b], y, además, que Platón podía muy bien haber comunicado oralmente sus ideas al respecto al círculo de amigos que en esa época, a buen seguro, había reunido en torno a él; finalmente, en lo que concierne al resumen del *Timeo*, se ha señalado cuán extraño sería que Platón se hubiese referido durante la composición de esta obra –que pertenece, como se ha comprobado, a sus últimos años– a un diálogo de juventud que, sin duda, era poco conocido por los lectores al haber sido refun-

[a] Los *duo fere libri* son, en opinión de Ritter (*Platon*, I, págs. 274-278), una mala traducción de *dýo schedòn lógoi*, es decir, de dos discursos de Sócrates con Céfalo y Trasímaco, que constituyen precisamente el libro I de la *República*.

[b] Ya Heródoto atribuye la comunidad de las mujeres a los agatirsos, y también a Eurípides (fr. 655 Nauck) estas ideas debían de serle familiares.

dido de todos modos en la *República*, obra que, por el contrario, tenía probablemente una razonable difusión. La opinión más lógica nos parece que es admitir la unidad de la *República*[a], o sea, reconocer que la obra fue publicada hacia el año 375 como un todo orgánico, si bien hay que tener presente para explicar la evolución del pensamiento platónico la contribución de los estudiosos que niegan dicha unidad –es el camino seguido por Wilamowitz[b], que cree que la elaboración del diálogo duró veinte años y se prolongó hasta 374, y por Natorp[c], que sitúa la creación de la *República* entre el *Gorgias* y el año 375–, y este mismo punto de vista es desarrollado especialmente por Dümmler[d], quien atribuye las innegables contradicciones al deseo del autor de

[a] Esta hipótesis es la que sostienen la mayor parte de los críticos. Cf. Zeller, PHG, págs. 468-469; Gomperz, GD, II, págs. 468-470; Ritter, *Platon*, I, págs. 274-278; Lutoslawski, *Plato's Logic*; Raeder, *Platons Entwicklung*, págs. 186-187; Pöhlmann, GFS, II, pág. 10.

[b] Wilamowitz, *Platon*, I, pág. 389.

[c] Natorp, *Platos Ideenlehre*, pág. 177.

[d] Dümmler, *Composition*, pág. 265.

no querer refutar nada de sí mismo y de haber reflejado en su obra principal su propio espíritu inquieto y las diversas posturas que había mantenido durante los veinte años de mayor y más intensa actividad interior. En lo que atañe a la fecha de publicación, la observación más convincente es la de Wilamowitz[*], según el cual Platón no podía fijar en los cincuenta años la edad en que finalmente el filósofo puede dedicarse por completo a la especulación si él mismo no había cumplido todavía esa edad; por consiguiente, la *República* no pudo haberse escrito antes del año 377[59].

Pasemos ahora a las doctrinas del diálogo intentando colegir su origen y entender su posterior evolución. En primer lugar, es necesario hacerse una idea clara de los fines que perseguía Platón al escribirlo o publicarlo, y para ello hay que descartar sin más la interpretación de la *República* como una elaboración puramente racional y muy alejada de la realidad, lo cual, por lo demás, ha sido aceptado por la gran mayoría de los críticos y se deduce tam-

[*] Wilamowitz, *Platon*, II, pág. 180.

bién a partir de una consideración superficial de Platón desde el punto de vista histórico. La prueba más evidente es la *Carta VII:* un hombre que sentía tan de cerca los acontecimientos políticos de su patria y que aspiraba con tanta tenacidad a la acción práctica no podía emplear evidentemente veinte años de trabajo para sacar a la luz una obra utópica y basada en principios puramente abstractos[60]. Asimismo, hemos visto ya de qué modo, en lo tocante al problema de la educación, se había acercado a la idea, tradicionalmente admitida por los griegos, que atribuía a la música eficacia pedagógica, y todavía veremos más tarde cómo otros elementos históricos pasaron a formar parte de su método educativo; es más, por lo que respecta a una de las tesis en la que él parece vacilar, a saber, la comunidad de las mujeres, no faltan quienes señalan precedentes notables de esta institución en Grecia, atestiguados por Heródoto y Eurípides[a]; en consecuencia, pa-

[a] Cf. nota *b* de la página 97. Gomperz (GD, II, págs. 536-538) considera además, apoyándose en usos espartanos, que la comunidad de las mujeres existió en cierto modo en la tradición

rece lícito poder afirmar, contando también con el apoyo de los críticos platónicos más importantes, entre los que cabe recordar a Gomperz, Wilamowitz, Barker y Windelband[a], que Platón tenía la intención, al publicar la *República*, de influir directamente en la vida práctica y que alimentaba en este aspecto, como añade Wilamowitz, incluso un cierto optimismo.

Anderhub[b] ha indicado, no obstante, que la *República*, del mismo modo que no es simplemente una construcción de la idea, tampoco posee un pronunciado carácter realista, y nosotros podemos añadir que es precisamente este punto de vista el que ayuda a comprender la obra con mayor amplitud: la

griega. Dümmler (*Prolegomena*) afirma que las teorías políticas de Platón no carecieron, en general, de antecedentes históricos.

[a] Gomperz, GD, II, págs. 540-543; Wilamowitz, *Platon*, *passim*; Barker, GTH, págs. 239-240: «Es imposible leer la *República* o las *Leyes* al lado de las cartas auténticas, especialmente la séptima, sin creer que la reforma política era la preocupación que Platón tenía en mente»; Windelband, *Platon*, pág. 15.

[b] Anderhub, *Platons Politeia*, págs. 116-117.

República es la fusión de lo ideal y lo real o, mejor dicho, la indicación de los métodos con que el hombre puede alcanzar lo ideal a través de lo real[61].

<Nosotros podemos, por otra parte, elucidar de manera más filosófica el problema buscando en las propias palabras de Platón la naturaleza de su Estado y la posibilidad que tiene de llevarse a la práctica. Este Estado es una idea, y como tal, durante los casi veinte años que duró la composición de la *República*, sigue, en cuanto a su significado filosófico, una evolución paralela a la de la teoría metafísica de las ideas. Esta teoría, en su primera fase, concibe las ideas como algo completamente separado de lo terreno, y sólo mediante la soledad y la elevación mística, como se desprende de nuestro análisis del *Fedón* y del *Fedro*[62], el individuo puede lograr la realización de la idea, reduciendo su alma a una pura esencia, a un *autò kath' hautó*. La idea del Estado era para él, en ese momento, muy parecida a la perfecta democracia cósmica de Empédocles, era una comunidad de esencias, no de hombres. En el *Banquete*, la creciente politicidad de Platón ya lleva, en cambio, a atenuar la nítida separación entre lo

ideal y lo terreno, y a admitir implícitamente que, en el fondo, una realización del Estado ideal en la tierra no sería en absoluto imposible, en la medida en que todas las cosas se sitúan en una misma escala que conduce a la felicidad y a la perfección. Aun así, el Estado todavía está, en ese período, demasiado lejos de lo humano, y en él los filósofos deben ser místicos perfectos, de modo que Platón abriga muchas dudas acerca de la posibilidad de conseguir su realización. Véase la parte final del libro IX, que cierra la primera redacción de la *República* y que fue escrita, por tanto, probablemente antes de 380, dos o tres años después del *Banquete*. Al término de la exposición de Sócrates, Glaucón expresa sus dudas sobre la existencia de tal Estado, a lo que Sócrates responde: «Pero en el cielo quizás exista un modelo para aquel que quiera observarlo y, observándolo, fundar el gobierno de sí mismo. Y no importa en absoluto que nuestro Estado exista ahora o exista en el futuro, porque él se dedicará solamente a la política de este Estado y de ningún otro»*. Después

* Platón, *República*, 592b.

del año 380, la teoría de las ideas se transforma, se racionaliza; la idea pasa de ser entidad trascendente a ser concepto. La idea del Estado ya no es un modelo separado, sino un concepto desprovisto de trascendencia y, por consiguiente, realizable. De la misma manera, la virtud que en el *Fedón* era única, es decir, el comportamiento sobrehumano y místico únicamente del sabio, se divide en la *República* en múltiples conceptos realizables por los filósofos y los no-filósofos; además, la clase gobernante, que en la mente de Platón tenía que estar compuesta originariamente por sabios místicos, también se revela en los libros VI y VII como formada por hombres de ciencia que son accesibles, más que los místicos, a los hombres. Mientras escribía los últimos libros de la *República*, y en el momento de publicarla, él creía, pues, en la posibilidad de realización en la tierra de su Estado, y en diversos pasajes de los libros VI y VII expone claramente esta convicción[a].>

Conviene ahora[63] volver atrás y esforzarnos por comprender en síntesis la complejísima evolución

[a] Platón, *República*, 499d, 502c, 540d-e.

que lleva al filósofo a la visión poderosamente constructiva de este diálogo. Ya hemos indicado de qué modo Platón pasó de la rígida postura socrática al dualismo del *Gorgias* y cómo este posicionamiento fue superado de nuevo durante su viaje a Italia y a Sicilia; al regresar a Atenas, desarrolló, práctica y teóricamente, su concepto de educación, convencido de poder resolver en breve el problema de forma definitiva. Sin embargo, las dificultades no habían sido vencidas, y el dualismo entre lo ideal y lo real surgió otra vez, diáfano e insuperable: en esta presencia alterna del dualismo y de su posterior superación, hay a fin de cuentas la perpetua dialéctica que constituye en cierta manera la razón fundamental de la evolución del pensamiento platónico. Él no consiguió entonces conciliar la moral con la política; el individuo virtuoso le pareció demasiado alejado de la comunidad, y la justicia de Sócrates, demasiado diferente de la justicia legal. En aquellos mismos años, 385-384, después de esta nueva preocupación, dirigió su pensamiento a la teoría de las ideas. Aquella distancia inmensa de un mundo divino, superuranio, que se había manifestado en la

Apología y en el *Gorgias* por medio de la transfiguración de la figùra de Sócrates, adquiere ahora un valor lógico-metafísico; nace así el *Fedón*[*], donde esta extrema posición idealística se manifiesta una vez más a través de la figura de Sócrates, que con

[*] Las opiniones de los estudiosos son divergentes en lo que concierne a la posición del *Fedón* con respecto al *Banquete*. La hipótesis de la anterioridad del *Fedón* es sostenida, por ejemplo, por Dittenberger, Natorp y Wilamowitz; la de la anterioridad del *Banquete*, por Lutosławski, Gomperz y Ritter. No obstante, es significativo que Dittenberger (*Cronologie*, págs. 333-335) sea inducido por criterios estadístico-lingüísticos –los más seguros– a distinguir dos períodos en la actividad literaria de Platón y sitúe al final de la primera etapa el *Fedón* y al inicio de la segunda el *Banquete*, que de este modo sería posterior en algunos años y pertenecería a un grado de evolución más avanzado. Esta hipótesis, que nos parece preferible, viene también aconsejada por la consideración de que así la evolución del pensamiento platónico queda más clara; en este sentido se pronuncia a su vez Natorp (*Platos Ideenlehre*, pág. 168), que considera el carácter inmanentístico del *Banquete* como un signo de posterioridad en relación con la trascendencia del *Fedón*.

excelsa sublimidad pronuncia una condena absoluta de la vida sensible y proclama, para el verdadero filósofo, la necesidad de retirarse en la soledad ascética, pero donde esta actitud es al mismo tiempo concretada mediante la nueva teoría metafísica de las ideas. El *Gorgias* imprecaba contra el mundo que impide la acción del filósofo, y el *Fedón* mira este mundo con una compasión casi cristiana y con la conciencia de la vanidad de la lucha y de la aspiración a actuar; a pesar de ello, cuanto más profunda es la renuncia del *Fedón* a la vida, tanto más intensa es la reacción de la parte más íntima de Platón, que es en esencia fuerza e ímpetu activo[64], y ahora encuentra la forma de incorporarla a sus creaciones más universales[65], el *Banquete* y la *República*[66].

La doctrina del amor es lo que permite a Platón llegar a este punto culminante[67]: el *éros* es como el puente tendido sobre el abismo entre lo real[68] y lo ideal, que realiza su función mediadora de un modo mucho más completo que la educación musical, porque es más universal que ésta el significado que adquiere el amor como fuerza cósmica que im-

pulsa a todos los seres hacia la idea de lo bello. El *éros* tiene sus raíces en la parte afectiva del hombre y tiende a lo bello a través del contacto que establece entre los hombres; esta fuerza, este impulso del individuo que le lleva a alcanzar lo ideal, halla su realización gracias a la comunidad*. Platón, una vez más, ha unido los contrarios, y en esta ocasión la victoria tiene visos de ser definitiva: el pesimismo del *Fedón* es sustituido por el optimismo del *Banquete*, la comedia sucede a la tragedia, y de nuevo la vida política está justificada.

Individuo y Estado se veían así reconciliados por la nueva teoría, pero, no obstante, a su sistema político, que iba formándose lentamente, le faltaba todavía, por decirlo así, un eje, un punto de referencia en torno al cual se concentrasen, llegando a constituir un todo orgánico, las varias teorías sobre la educación, la virtud y, en particular, la justicia, y las reformas de la propiedad y de la familia. También este problema fue genialmente re-

* Stenzel (*Platon der Erzieher*) insiste bastante en este concepto. Véanse, por ejemplo, las páginas 152-153 de su estudio.

suelto por medio del acercamiento entre individuo y Estado, o sea, por medio de la tripartición del alma, que viene a ocupar una posición paralela a la de la tripartición del Estado; esta última ya había sido desarrollada antes por Platón, y sólo en ese momento estableció la división del alma, que hemos visto que debió de ser[69] posterior al *Fedón*[*]. No ha de llevarnos a engaño esta última circunstancia, a saber, que la tripartición del alma sea cronológicamente posterior a la del Estado, y no podemos deducir de este hecho puramente accidental que Platón concibió el Estado de manera orgánica o que, de todas maneras, lo elevó a una entidad cualitativamente distinta de los individuos que lo componían, puesto que ya se ha señalado a propósito del *éros* –y la cosa resultará evidente a lo largo de nuestra investigación– de qué modo el Estado es un *posterius* respecto a los individuos, y un

[*] Por lo que atañe a la posterioridad de la tripartición del alma respecto al *Fedón*, cf. Lutosławski, *Plato's Logic*, pág. 282. Cornford (*Republic*) y Hackforth (*Republic*, págs. 265-272) afirman que la tripartición del Estado precede y determina la del alma.

medio para el pleno despliegue de la actividad de cada uno de ellos»[a][70].

El Estado viene a ser como una expansión del individuo, como un individuo agrandado, y de esta sistematización saca un gran partido ante todo el problema moral; la virtud de cada uno y la virtud del Estado, la moral coincide con la política. La nueva concepción del alma le proporciona además una forma de emanciparse definitivamente de la tesis socrática de la unicidad de la virtud que retorna al conocimiento; ahora la virtud no se basa sólo en el conocimiento, sino también en las diferencias naturales en el alma misma y en los diversos hombres, y así nace una pluralidad de virtudes, bien debidas a las funciones características de estas facultades naturales[71], como la sabiduría o el coraje, o bien resultantes de las relaciones entre estas mismas partes, como la templanza[b] y la justicia. También la teoría

[a] La concepción orgánica del Estado, sostenida por ejemplo por Barker (GTH, págs. 232-233), es rechazada por Salin (*Griechische Utopie*, págs. 9-12) y por Solari (*Lezioni*, págs. 78-79).

[b] Los críticos más recientes admiten de manera unánime que

de la educación recibió una sistematización definitiva mediante las dos triparticiones; la tercera clase queda esta vez totalmente descartada, y la segunda, que tiene el *thymós* como característica distintiva, y como virtud, el coraje, ya no es la clase educada musicalmente de los pitagóricos, sino que muestra su evolución en una clase militar.

En consecuencia, se comprende por qué el método educativo ya no puede ser sólo la música y se incorpora paralelamente la gimnasia, indispensable para los guerreros. La educación de la segunda clase, de este modo, pasa a ser doble, gimnástica y musical, y esta misma duplicidad conlleva una escisión interior entre espíritus, por así decir, más gimnásticos y espíritus más musicales. Estos últimos se destacan porque constituyen la primera clase, la de los filósofos; pese a ello, es oportuno señalar la in-

la *sophrosýne* no es una virtud de la tercera clase, sino la armonía entre todas las clases. Cf. Stefanini, *Platone*, II, pág. 40, que se refiere a la expresa declaración de Platón, en la *República*, IV, 431e-432a: «La templanza no es como la sabiduría y el valor, que son, cada uno de ellos, una parte».

sistencia de Platón en armonizar, en la medida de lo posible, ambos métodos educativos con el fin de que se consolide la unidad de las dos primeras clases y se ponga de relieve que el buen guerrero no debe ser palurdo y brutal, sino también amante de la sabiduría, y, a su vez, el filósofo no debe ablandarse por estar alejado del peligro.

Así pues, hemos visto sintéticamente la evolución y la formación orgánica de una parte de la *República*, y ahora convendría intentar analizar y esclarecer mejor las doctrinas básicas a las que nos hemos referido. Sobre la teoría del *éros*, por ejemplo, que en opinión de Stenzel constituye el verdadero núcleo de todo el razonamiento platónico, es preciso que nos detengamos a observar detalladamente su progresivo desarrollo[72]. Hemos indicado ya de qué modo el amor representa la superior unificación del dualismo que aparecía en el *Fedón*, dualismo que evidentemente había evolucionado porque la anterior tentativa de mediación, es decir, la de la educación en el sentido pitagórico, se había revelado insuficiente[73]. La armonía, la música, para los pitagóricos no era nada más que la relación ma-

temática de dos contrarios, y Platón, que antes había rehuido el intelectualismo socrático para encontrar una justificación desde el aspecto sensible y afectivo, se acordó entonces de que este aspecto era efectivamente reconocido en la educación musical, pero se convertía en uno de los términos de una relación matemática y adquiría a la fuerza un valor formal y abstracto que lo despojaba precisamente de esa característica natural que se quería justificar. De igual modo que, con referencia a la educación, él había aceptado la música de los pitagóricos, así también había contribuido de manera decisiva a su desarrollo la mediación paralela de las matemáticas en el terreno gnoseológico-metafísico, que le condujeron a la teoría de las ideas[74], porque justamente esa fecundidad en el terreno metafísico del principio pitagórico le permitió comprender su insuficiencia en el aspecto educativo. Uno de los términos de la armonía, la parte racional[75], se transforma ahora en la hipóstasis de un mundo trascendente que está tan elevado que hace imposible su conciliación con el otro término. Éste, a su vez, liberado de su posición artificial que lo convertía en abs-

tracto, aparecía entonces con toda su naturalidad e inducía al filósofo a rechazarlo con repulsión para refugiarse en el mundo superuranio. Se impuso la necesidad de salir de la nueva crisis, y Platón se aprestó a superarla de nuevo convencido de que[76] sólo recurriendo a un principio dinámico podría encontrar una justificación superior de la vida[77]; la armonía pitagórica era algo estático, el resultado inmediato de los contrarios que no presuponía ningún tipo de movimiento, la tendencia de uno de estos contrarios hacia el otro, y, desde un punto de vista estático, con la teoría de las ideas se había puesto fin a esa fase evolutiva. Hallamos un primer paso hacia la nueva concepción en el discurso del médico Erixímaco en el *Banquete*, donde es evidente el punto de vista empedocleo y heracliteo, y donde, por tanto, la inmóvil armonía es sustituida por el amor como fuerza cósmica que tiende a reunir los contrarios[*]. Pero es éste un punto de vista presocrático y naturalístico, y Platón, más que por la naturaleza, se interesa por el hombre, de modo que hace

* Stenzel, *Platon der Erzieher*, págs. 165-166.

falta ahora introducir en la individualidad humana este significado cósmico del *éros*, proceso que se realiza en el *Banquete* mediante los discursos de Aristófanes y de Sócrates. Tal individualización del amor es favorecida por la nueva luz con que ve a Sócrates, cuya eficacia educativa comprende plenamente en ese momento, y que se le manifiesta como la personificación de ese anhelo inextinguible de ascender a lo ideal a través de lo sensible[78].

Veamos a continuación lo que a nosotros más nos interesa[79], la relación del *éros* con el Estado, e intentemos aclarar el concepto ya señalado anteriormente, es decir, cómo el amor no sólo justifica, sino que hace necesaria la vida estatal, y localizar en la *República*, cual su soplo vivificador, el *éros* que tal vez se haya fragmentado al entrar en contacto con todas las demás doctrinas que lo ocultan y amenazan con sofocarlo. En primer lugar, el amor, nótese bien, se desarrolla en el individuo y es precisamente la actividad que lleva a la individualidad a su plena manifestación en su aspecto universal[*]. Ahora bien,

[*] Stenzel, *Platon der Erzieher*, págs. 197-199.

¿cómo se manifiesta esta actividad? El *thymós*, el alma que se mueve impulsada por ese anhelo, intenta sobre todo acercarse a otros hombres, primero a uno, después a un número lo más elevado posible; primero al cuerpo, después al alma, para continuar el proceso descrito en el *Banquete*, esto es, en otras palabras, tiende a inmortalizar su individualidad por medio de la vida en la comunidad y a través de la acción y la creación en la comunidad. Todos aspiran a la idea suprema de lo bello, y con este afán se agrupan solamente para poder alcanzar el fin último con la generación que les da la inmortalidad, y para generar, es necesaria la vida común, la reunión de los seres, su colaboración mutua. En la escala infinita de perfección de los seres, reina este principio porque, así como cada uno de ellos se reúne con el objetivo de generar a sus hijos, así también es imprescindible la existencia de la comunidad y del Estado para que los legisladores, Licurgo y Solón, puedan generar a sus hijos inmortales, las leyes y la virtud. En este momento, es fácil comprender la importancia que adquiere el Estado en la filosofía de Platón y la posición de la *República* en el

conjunto de sus obras. El fin último del conocimiento es ahora mucho más elevado que en el *Fedón*, pero el ascetismo, en vez de ser alimentado, es absolutamente superado, ya que el individuo no puede alcanzar este supremo cognoscible sin la mediación del Estado: no cabe duda de que era difícil encontrar una compenetración y una conciliación más completas de lo práctico con lo teórico, problema siempre renovado en la historia de la filosofía, y raras veces resuelto de manera satisfactoria[80]. El Estado ideal, de este modo, acaba siendo una institución educativa en la que el individuo es conducido mediante el *éros* al conocimiento de la idea suprema.

Sin embargo, en la construcción del Estado ideal que Platón emprendió en la *República*, era difícil, como ya hemos señalado, introducir el *éros* como método educativo, por un doble orden de ideas. En primer lugar, conviene hacer hincapié en que el *éros* es, en efecto, un principio universal que impulsa a todos los seres inconscientemente a la acción, pero aquella forma suprema de amor que alcanza, tras un largo proceso de purificación, la idea

de lo bello, y que será definida en el *Fedro* como locura divina, recae en unos pocos, y sólo en unos pocos puede actuar de manera educativa. En segundo lugar, en su concepto de educación influían consideraciones históricas, hasta tal punto que no podía negar, en su Estado, un puesto a la música, elemento sumamente importante para los pitagóricos y, en general, para los griegos, y además estaba obligado a buscar en el Estado por aquel entonces vigente en Grecia un factor que pudiese garantizar la estabilidad de su organización: naturalmente, sus miradas se dirigieron hacia el poder de Esparta, basado en las armas, y así nació la clase militar para cuya educación se imponía, además de la música, la gimnasia. De este modo se priva al *éros* de buena parte de su vitalidad, y se convierte en el amor musical, falto de pasión y juicioso, ese amor contra el que Platón se irritará en el *Fedro* por medio de la condena del discurso de Lisias. A pesar de estas limitaciones, que derivan de obstáculos contingentes y de la complejidad misma de la organización a la que debía dar unidad, el *éros* continúa siendo el hilo conductor que atraviesa toda la *República* y su

espíritu vivificador; donde su presencia resulta más evidente es en la teoría de la comunidad de las mujeres y de la comunidad de bienes. A este propósito, cabe mencionar una observación muy perspicaz de Stenzel[a], que nos parece que echa nueva luz sobre un argumento que, como éste, viene debatiéndose desde hace mucho tiempo: Platón duda antes de tratar de la comunidad de las mujeres y reconoce expresamente que la teoría lleva trazas de ser una paradoja, pero eso no sucede tanto porque le parezca que anula la familia, institución considerada en aquella época, a lo sumo, como un mal necesario, ni porque impida a la mujer realizar sus tareas características, dado que los griegos consideraban a la mujer poco más que un medio de reproducción, como porque los lectores se habrían sentido ofendidos por la intrusión de la mujer en el ámbito del *éros*, que abarcaba únicamente las relaciones entre hombres. Desde este punto de vista, brilla con luz propia la grandeza de esta idea comunitaria, que, muy lejos de las teorías materialis-

[a] Stenzel, *Platon der Erzieher*, págs. 159-163.

tas modernas –a las que algunos, erróneamente, la han querido vincular*–, supera netamente la posición de los griegos respecto al amor y alcanza una concepción verdaderamente universal[81], reconociendo a la mujer el derecho a participar en el *éros* masculino y, en la medida en que pasaba de este modo a formar parte de la comunidad, concediéndole además, por consiguiente, los derechos políticos.

Cabe señalar también que este comunismo, que en apariencia parece tender a desbaratar completamente el individualismo, para Platón no es más que el necesario proceso de purificación y formación del verdadero individuo, puesto que, alejando del hombre los elementos que, como la propiedad o la familia, alimentan su parte empírica y contingente –que en su opinión recibe equivocadamente el nombre de individualidad–, se consigue liberar la verdadera esencia individual del alma, que se mantiene igual a sí misma en la vida inmortal. La comu-

* Las diferencias entre ambos conceptos son puestas de relieve por Barker, GTH, págs. 211-212.

nidad despoja, pues, al hombre de su falso individualismo para darle el verdadero; la propiedad peculiar del *éros* en cuanto fundador y educador de la comunidad consiste, por tanto, en permitir que el hombre tome posesión de su propia individualidad, lo que equivale a hacerlo consciente de su posición y de su cometido en el universo, a otorgarle su virtud, que, en la medida en que emana directamente de la comunidad, es al mismo tiempo virtud del Estado.

Teniendo en cuenta esta observación, resulta manifiesto el valor de la justicia en el Estado platónico. La justicia es precisamente esa suprema virtud del individuo que *heautoû práttei*, es decir, que conoce y «desempeña su cometido» en la comunidad, y que, tal como obtiene su virtud a través del Estado, así también se la restituye y se vuelve justo siempre y cuando la posea y actúe en conformidad con ella. Sin embargo, Platón no se contentó con darnos esta virtud fundamental, que en su formulación, *heautoû práttei*, podía ser interpretada en el sentido del falso individualismo, y añadió la *sophrosýne*, o sea, la armonía de las partes del Estado y

del alma, el *éros* en su acción conciliadora[a]; eso es confirmado por la creación del concepto de justicia que hemos esbozado, dado que sólo admitiendo como premisa la *sophrosýne*, en cuanto virtud que une y agrupa a la comunidad, se puede llegar a interpretar correctamente el subjetivismo de esta justicia[63].

<En el *Fedón* no hay pluralidad de virtudes, porque todas confluyen en una sola, la única válida, que es denominada más que justicia, *phrónesis*. Esta virtud es *katharmós*, «purificación», y, en consecuencia, solamente puede ser alcanzada por el sabio místico: todos los demás hombres no pueden ser virtuosos. La definición de esta virtud es ya la utilizada después para definir la justicia en la *República*: *heautoû práttein*, «hacer lo propio»[b], si bien esta expresión tiene en la fase mística un significado muy distinto del que tendrá posteriormente. En ese primer período, significa un extremo individualismo mís-

[a] Cf. Hirzel, *Republik*. Ya antes de Hirzel la diferencia entre ambas virtudes fue parcialmente recogida por Hildenbrand, *Geschichte*, págs. 179-180.

[b] Platón, *Gorgias*, 526c, y *Fedro*, 247a.

tico que tiende a la soledad y a la búsqueda de aquello que es más profundamente «propio», la esencia interior. Pero, cuando ese dualismo insalvable entre lo sensible y lo sobrehumano va atenuándose en el *Banquete*, es decir, cuando se valoran de nuevo los puntos intermedios entre lo ínfimo y lo máximo, y se va desarrollando, bajo la influencia pitagórica, la tripartición del alma, Platón, en su aproximación política a la humanidad, se ve obligado a admitir la virtud no sólo para la parte cognoscitiva del alma, sino también para la pasional y sensitiva: no solamente serán virtuosos los filósofos, sino también los guerreros y los hombres mediocres. La virtud, sobrehumana, pasa a ser humana. Este proceso revela en sumo grado la influencia de Arquitas, quien, como hemos visto antes, había hecho prevalecer sobre la originaria concepción pitagórica de la justicia divina y natural, basada en la igualdad, una idea humana de justicia proporcional. En la *República*, el *heautoû prâttein* adquiere así un significado diferente: cada ciudadano debe «hacer lo propio», o sea, debe ocupar en el Estado la posición que le es asignada con arreglo a su valor.

Esta virtud, si se lleva a la práctica, conduce a una vida estatal en que los ciudadanos están ubicados en una armónica escala de funciones, conduce, en definitiva, a un Estado en el que reina una justicia muy parecida a la justicia proporcional de Arquitas. Aquella virtud unitaria que en la etapa juvenil de misticismo podía llamarse justicia respecto al mundo ideal, más que respecto a los hombres, se divide ahora en la *República* y se convierte en justicia política y humana, que es válida para las relaciones del filósofo con los demás hombres, en tanto que, en la medida en que existe todavía el antiguo misticismo, pierde el nombre de justicia y pasa a llamarse conocimiento del bien, esto es, elevación a esa misma esfera de politicidad cósmica y suprema del *Fedro*. Con todo, mientras que en Arquitas la justicia se basa en la legalidad y consiste en atribuir abstractamente a los ciudadanos sus puestos en la vida de la comunidad, en la justicia humana de Platón, que realiza con ello un gran progreso, se asigna a cada individuo la tarea de conseguir su propia justicia con sus acciones y de ocupar de este modo en el Estado el puesto que le corresponde.>

Ve ahora la luz un nuevo elemento del Estado platónico si se considera que la sabiduría y el coraje son exclusivamente virtudes propias de una parte de la comunidad, mientras que la *sophrosýne* y la justicia deben extenderse indistintamente a todos; si se tiene presente[85] la opinión de Weiss, según el cual la función que tiene la justicia en el Estado estriba en un contrato entre sus miembros[a], y recordamos, por último, que Stenzel insiste sobradamente en el carácter democrático de la *República*[b]. A decir verdad, en este Estado ideal, todos deben participar de la justicia, y todos, por consiguiente, encuentran en él la forma de desplegar su individualidad; es éste el verdadero sentido democrático de Platón[c], que no se basa en una igualdad abstracta, sino que permite que cada cual desarrolle y pro-

[a] Weiss, *Platons Rechtsphilosophie*, pág. 359.

[b] Stenzel, *Platon der Erzieher*, págs. 56-59.

[c] Es conveniente recordar al respecto la opinión de Ritter (*Politeia*), que destaca la abolición de la esclavitud en la *República* y se apoya precisamente en la concepción individualista de la justicia.

duzca cuanto hay en él de latente y potencial, y que, una vez realizado, conduciría, a su parecer, al cumplimiento del sueño más preciado de su vida, la felicidad de todos los hombres. Esta actitud de Platón, que hemos calificado impropiamente de democrática, descubre las razones últimas de su filosofía mucho mejor que la posición contraria, que por analogía podemos llamar aristocrática, aun siendo en él tan frecuente*. Por ejemplo, en los libros VI y VII de la *República*, el fin último del Estado ya no parece que sea la felicidad de los hombres, sino el conocimiento de la idea suprema del bien, que sólo pueden alcanzar los filósofos y que sólo a ellos les da la más alta felicidad, de modo que el Estado parece tener su justificación únicamente por haber educado

* Por actitud democrática entendemos la posibilidad ofrecida a cada individuo de desarrollar su individualidad, y el cuidado del Estado con el fin de que este objectivo se cumpla, y, por tanto, se comprende por qué esta misma actitud puede parecer también aristocrática, dado que la jerarquía de valores y de funciones es siempre supuesta. La actitud contraria representa, en cambio, el cuidado del Estado limitado a poquísimos individuos.

a estos hombres superiores. He aquí que, también en esta ocasión, el punto de vista aristocrático es superado gracias a una idea más universal, ya que el filósofo –que, al estar íntimamente en contacto con sus conciudadanos, divide los sentimientos de éstos sin estar separado de ellos por ninguna barrera, y que en la suprema beatitud del conocimiento del bien sería apremiado, incluso involuntariamente, a verter el rebosante río de su felicidad en el Estado– se ve obligado además a renunciar a la segura posesión de la luz del sol divino[84] para volver a descender hacia el dolor y ayudar a ascender consigo a toda la comunidad. El conocimiento del bien por parte del filósofo es fuente de felicidad y de perfección para todos los hombres, pero con este excelso servicio no hace más que cumplir con su deber, porque sólo ha logrado dicho conocimiento cuando ha conseguido hacer realidad la inextinguible aspiración de la humanidad al bien, y porque de su *éros*, de su unión, de su trabajo en común, ha nacido en él esa luz sublime. Nos parece oportuno concluir con las mismas palabras de Platón, que arrojan luz definitiva no sólo a sus ideas políticas, sino también

a la esencia misma del platonismo. Dice en la *Carta VII*, hablando de la idea del bien: «No existe ningún escrito mío acerca de estas cuestiones, y nunca existirá. De hecho, este concepto no puede expresarse como los demás conocimientos, sino que, después de haberlo discutido en común muchas veces y después de una verdadera y espontánea comunión de vida, como la luz que brota de chispas palpitantes, nace en el alma y entonces crece alimentándose a sí mismo»[115].

• Platón, *Carta VII*, 341c-d.

II
La fase ulterior de la política platónica

1. Los sucesos en Sicilia y el *Político*

En la *República*, Platón ha alcanzado la cima de su potencia creativa, y durante los últimos años de su composición, de la época del *Banquete* en adelante, ha vivido además el período más feliz de su vida. Publica su obra confiado, convencido de su eficacia, esperando los frutos que no pueden faltar, y este estado de ánimo, es decir, el del hombre que ha domeñado su vida y ha superado el dolor, está en la base del espíritu jocundo y etéreo del *Fedro*, donde se enaltece, una vez más, el *éros*, el gran unificador[86]. Sin embargo, el encanto no puede durar. Ha ido demasiado lejos en su visión de los hombres bajo la luz creada por su propio amor hacia ellos, y ahora debe empezar a conocerlos por lo que son: Platón

no conseguirá conocer a fondo a los hombres más que en los últimos años de su vida, cuando las más amargas experiencias lo dejarán abatido. Dichas experiencias comenzaron a ponerlo a prueba en ese período, y la primera de ellas fue, sin duda, la acogida que dieron los atenienses a la *República*[a]. Los aristócratas la juzgaron como treinta años antes la habría juzgado Aristófanes, o sea, como patrañas de sofista, y no cabe duda de que los partidarios de la democracia se horrorizaron ante una condena tan clara de su principio de libertad, hasta tal punto que el autor se ganó a la postre fama de utopista, y quizá tampoco escasearan las burlas. Todo ello debió de suponer un golpe terrible para Platón, que, por poco que observase los avatares políticos de la Atenas de aquellos años –que se había puesto en un lamentable atolladero al aliarse con Esparta, su enemiga hasta ese momento, cuando el poderío de Tebas empezó a preocuparla[87]–, pronto debió de convencerse de que aquella situación no cambiaría en el futuro. Otra razón de descontento se hizo sentir

[a] Wilamowitz, *Platon*, I, págs. 437-438.

probablemente en ese período: el fracaso, en cierto sentido, de su actividad educativa en la Academia. Su escuela creó a hombres de ciencia, pero no educó a reyes-filósofos, y, por otra parte, Platón careció de discípulos que comprendiesen plenamente su espíritu y fuesen capaces de continuar su labor, dado que el propio Aristóteles, que entrará algunos años más tarde en la Academia, tenía un temperamento demasiado disperso y, ciertamente, no estuvo tan ligado al maestro de esa comunidad como para darse cuenta de lo que el *éros* exigía.

De este modo, llegó la crisis y se abrió de nuevo, pavoroso, el abismo entre lo real y lo ideal, abismo tan profundo que sus últimos veinte años de vida fueron amargados por el titánico pero vano esfuerzo de[88] colmarlo –sus fuerzas, sometidas a prueba por la aspiración y el tormento de su existencia, no le bastaron para obtener esa victoria suprema–. En la primera etapa de esta crisis, escribió, entre los años 369 y 367, el *Teeteto*[*89], en el que se ha-

* Esta fecha ha sido propuesta por Wilamowitz (*Platon*, I, págs. 508-510), que menciona la batalla en que, como se afirma al

llan reunidos los estados de ánimo que ya hemos encontrado en las crisis anteriores del *Gorgias* y del *Fedón*, es decir, el desdén juvenil y el desprecio del primer diálogo por el inútil ajetreo humano que impele al filósofo a la soledad, y la renuncia a la acción y el resignado ascetismo del segundo[90]. El antiguo dualismo resurge con vehemencia y culmina con una observación que, preludiando los razona-

principio del diálogo, fue mortalmente herido Teeteto, en la campaña de Corinto del año 369, y que considera el diálogo escrito inmediatamente después de la muerte de Teeteto con el fin de ensalzar la fama del matemático. A confirmar esta hipótesis contribuyen tanto los resultados obtenidos mediante el método estadístico como también las investigaciones de Rohde (en Rohde, *Theaetet*). Partiendo de *Teeteto* 174d-175a, donde Platón habla irónicamente de quienes reciben solemnes alabanzas porque pueden vanagloriarse de poseer veinticinco antepasados, Rohde deduce que el filósofo debía de referirse a un encomio de Agesilao, que poseía realmente un árbol genealógico de este tipo, encomio que tenía que ser posterior al año 374, puesto que a ese año pertenece el *Evágoras* de Isócrates, la primera tentativa de este género literario.

mientos lógico-metafísicos del *Sofista*, del *Timeo* y de las *Leyes*, convierte en insalvable e insuperable el desacuerdo entre el mundo racional y el empírico[91]. Citemos aquí las brillantes palabras de Platón: «Pero el mal no puede desaparecer, ya que ha de ser siempre algo opuesto y contrario al bien; tampoco puede hallarse entre los dioses, sino que necesariamente tiene que merodear por la tierra y en torno a nuestra naturaleza mortal»[a]. Un énfasis semejante del dualismo se vislumbra también en el *Parménides*, escrito en esos años[b], por medio de la búsqueda de un principio primero cada vez más elevado y más alejado de la realidad empírica[c92]. Aun así, no por ello renunció al *éros*. El mal se le había revelado, en efecto, como una potencia oscura que el espíritu humano no puede superar, pero, con todo, su Estado no cesaba de ser una ver-

[a] Platón, *Teeteto*, 176a.

[b] Ritter, Lutoslawski y Raeder lo sitúan inmediatamente después del *Teeteto*, en tanto que Gomperz y Wilamowitz lo sitúan inmediatamente antes.

[c] Raeder, *Platons Entwicklung*, pág. 316.

dadera realidad, contra la que el mal nada podía hacer, y, además, el *éros* todavía estaba vivo en él en la relación que mantenía desde hacía veinte años con Dión, el príncipe siracusano, que fue su único discípulo auténtico y llevó a cabo en su persona aquella unión del político y del filósofo que ninguno de sus discípulos de la Academia le había ofrecido.

Así estaban las cosas cuando, en la primavera de 367, muere Dionisio I, el tirano de Siracusa, y es sucedido por su primogénito, Dionisio II. El personaje más importante de la corte era Dión, cuñado del nuevo tirano, que se convirtió, como quien dice, en el árbitro de la situación y ejerció por cierto tiempo una notable influencia sobre Dionisio, que, rebosante de buenos propósitos y carente de voluntad propia, se dejó convencer de la necesidad de transformar la tiranía en una monarquía legítima. Ahora bien, no tardaron en aparecer descontentos a causa del control que Dión ejercía sobre el joven tirano, y, en torno a uno de los sicilianos más eminentes de la época, el historiador Filisto, fue formándose una facción de partidarios de

la antigua política de Dionisio I, los cuales intentaron alejar al tirano de Dión embelesándolo con una vida de placeres que enseguida le hicieron perder las pocas energías que conservaba. Dión decidió recurrir a Platón, en cuya capacidad educativa confiaba, y exhortó a Dionisio, que estaba deseoso de conocer en qué podía consistir la filosofía, a invitar a su amigo. Éste, cuyo pesimismo ya hemos observado antes, dudó en aceptar, como él mismo confirma en la *Carta VII*, pero se decidió finalmente, ya sea por su amistad con Dión, ya sea porque, según sus propias palabras, si alguien había de intentar llevar a la práctica alguna vez sus ideas sobre las leyes y el Estado, ése era el momento oportuno*. Sea como fuere, la llegada de Platón no sirvió para que las aguas volviesen a su cauce, y ni siquiera le fue posible ejercer alguna influencia educativa sobre el tirano, ya que las relaciones entre éste y Dión iban tensándose paulatinamente.

A los cuatro meses de su llegada, cayó en manos de Dionisio una carta de Dión a los cartagineses en

* Platón, *Carta VII*, 328b-c.

la que les pedía que hablaran con él antes de tratar con el tirano; Dionisio abandonó la contención que hasta ese momento había mostrado y desterró a su cuñado. Platón tuvo dificultades para salvar el patrimonio del amigo, y, cuando quiso regresar a su patria, habiendo perdido la confianza e indignado por el cariz que habían tomado los acontecimientos, Dionisio se opuso con buenas maneras, sabedor de que, mientras el filósofo estuviera junto a él, Dión no podría llevar a cabo ningún intento violento de regreso. Tratado con todas las atenciones, pero en el fondo muy consciente de ser retenido casi como un rehén, Platón pasó el invierno de 366-365 en Siracusa, y finalmente su contacto cotidiano con el tirano le permitió poner en práctica su capacidad educativa.

Había un proyecto que era grato al corazón de Platón, esto es, reconstruir, recolonizar y dar nuevas leyes a todas las ciudades griegas de Sicilia que habían sido destruidas por las largas guerras contra los cartagineses, o bien arrasadas por Dionisio I, a raíz de su despiadada política centralista, y repobladas por él con los bárbaros que formaban sus ejérci-

tos mercenarios[a]. El sueño de volver a dar a aquellas ciudades su independencia y de reafirmar el helenismo contra los invasores cartagineses conquistó el ánimo juvenil de Dionisio, y parece ser que durante ese invierno Platón trabajó codo con codo junto a su nuevo discípulo en la composición de los preámbulos de las leyes que debían darse a aquellas ciudades[b]. Era el primer paso en el camino que iba a conducirle a la creación de las *Leyes*: admite con eso, implícitamente, que su Estado, que podía funcionar sin las leyes, no podía hallar la inmediata realización por él esperada, y se encamina al reconocimiento de la legislación elaborando esos preámbulos que habían de ser una especie de puente entre ambas concepciones[c].

No obstante, la consagración del tirano al maestro no podía ser completa, ya sea porque Filisto y su partido intentaban menoscabar el prestigio del filósofo, ya sea porque el propio Dionisio se esforzaba

[a] Cf., por ejemplo, Meyer, GA, v, pág. 504.

[b] Platón, *Carta III*, 316a.

[c] Barker, GTH, págs. 116-117.

por quitar de la mente de Platón a Dión para ocupar el lugar de éste; Platón luchó aún para conquistar completamente al tirano para la filosofía, pero al fin, como declara en la *Carta VII*, tuvo que darse por vencido[a]. Al llegar la primavera, Dionisio debió partir para una guerra contra los lucanos, y Platón volvió a Atenas abandonando de modo amistoso al tirano, convencido de la imposibilidad de realizar en él a su hombre ideal, pero con la confianza de poder convertirlo en un monarca moderado y legítimo[b].

Después de su regreso a Atenas, se persuadió de que podía reconciliar al tirano con Dión, y concibió la ilusión de que, cuando se alcanzara este acuerdo, Sicilia podría ser dirigida con sabias reformas hacia sus ideales políticos. Sin duda, él debía de ser consciente de que su intervención en Siracusa no había

[a] Platón, *Carta VII*, 330a-b.

[b] El relato de este segundo viaje a Sicilia se desprende básicamente de la *Carta VII*. Una narración más detallada se encuentra sobre todo en Wilamowitz (*Platon*), Ritter (*Platon*) y Gomperz (GD).

sido un brillante éxito, pero su espíritu, a pesar de sus sesenta y tres años, estaba siempre animado por un ardor juvenil, y, especialmente en esa época, tras las recientes amarguras que habían quebrado la felicidad de su alma, debía de renacer en él el anhelo de superar una vez más el abismo que le impedía avanzar y de construir una explicación del mundo más amplia y más segura que la precedente. Imaginó, así, una nueva obra monumental que tenía que sustituir a la *República*, constituyendo no su antítesis, sino su profundización y perfeccionamiento, y que se distribuiría en cuatro diálogos, el primero de los cuales, que establecía las bases gnoseológicas, estaría formado por el *Teeteto*, publicado antes de su viaje a Siracusa*. Los propios títulos de los otros tres diálogos, el *Sofista*, el *Político* y el *Filósofo*, indican con claridad que, una vez más, la búsqueda debió de desarrollarse según un ritmo ascendente, y que Platón, ahora también, estaba convencido de que la victoria sólo se podría conseguir alcanzando lo ideal a través de lo real. Sin embargo, no tardó en

* Wilamowitz, *Platon*, I, pág. 551.

perder la confianza: los primeros resultados que obtuvo su trabajo, a través del *Sofista*, reconocen una forma de existencia al no-ser y dan así forma lógico-metafísica a aquella observación sobre el carácter indestructible del mal que había aparecido en el *Teeteto*. Estas conclusiones habrían podido también llevarle a vislumbrar el atributo de la existencia –común a lo real y a lo ideal– como un vínculo entre ambos mundos y conducirle a una doctrina inmanentística, pero eso solamente habría significado para Platón abjurar de lo ideal y disolverlo en lo real, de modo que fue impulsado, por el contrario, a acentuar la distancia situando, por un lado, la idea del bien y la divinidad a una altura casi inabordable, y considerando, por otro, a los hombres como encadenados a una realidad ciega e irracional y confinados en el error sin ninguna esperanza de poder salir jamás de él. Aparecen ahora los primeros signos de renuncia, de desconfianza en los hombres e incluso en sus propias fuerzas: Platón se convence de que para el hombre es más conveniente buscar el conocimiento del mundo visible, y sus estudios se centran en la naturaleza y en la acti-

vidad jurídica del hombre. A pesar de todo, quedaba todavía algo que le incitaba a no abandonar la lucha, Dión, que vivía con él en Atenas, y en quien veía su más bella creación, la realización parcial de su *República*, y eso volvía a darle la confianza en la verdad de sus aspiraciones.

Fruto de este trabajo es el *Político*, uno de los diálogos más tormentosos, que la crítica moderna ha atribuido a esos años[a], haciendo un servicio capital

[a] A este resultado han contribuido especialmente los estudios basados en el método estadístico, entre los que cabe recordar: Dittenberger, *Chronologie*, pág. 343; Schanz, *Plat. Stils*, pág. 445, y además las investigaciones de Rohde (en Rohde, *Theaetet*), que, estableciendo la fecha del *Teeteto*, ha contribuido indirectamente a determinar la posición cronológica del *Político*, dada la innegable conexión entre ambos diálogos. La posterioridad del *Político* con respecto a la *República* ha sido demostrada por Nusser (*Politikos*), que se ha servido de un método basado en el análisis del contenido filosófico de los respectivos diálogos, método que ha encontrado, no obstante, un adversario en Diederich (*Politikos*). Los críticos modernos, entre los que podemos citar a Lutosławski (*Plato's Logic*), Natorp (*Platos Ideenlehre*), Gomperz

a la interpretación histórica de Platón, puesto que esta obra constituye, por así decir, el puente entre la *República* y las *Leyes*[a], y sin ella resulta casi imposible concebir ambos diálogos como pertenecientes a un mismo autor[b]. Los dos puntos de vista que bullían en la mente del filósofo salen a la luz de modo palmario en este diálogo y ponen en aprietos al lector solapándose y contradiciéndose alternativamente: o bien se sitúa en primer plano al verdadero político que, en posesión de la filosofía y superior a sus súbditos y a las leyes, reina otorgando la felicidad al Estado, o bien el autor parece desesperar de la existencia de este hombre superior, y entonces sobresale la ley como única solución para los desórdenes y los males de la comunidad. Precisamente este íntimo contraste revela la posición intermedia

(GD), Raeder (*Platons Entwicklung*), Ritter (*Platon*) y Wilamowitz (*Platon*), han corroborado unánimemente esta fecha.

[a] Rohde, *Theaetet*, pág. 275.

[b] De hecho, Zeller, que siempre ha considerado el *Político* una obra de juventud, fue inducido, en sus primeros trabajos, a declarar que las *Leyes* eran apócrifas.

del diálogo –la figura del político sabio reproduce exactamente a los filósofos gobernantes de la *República*, mientras que la aprobación parcial de la legalidad anticipa la línea de pensamiento característica de las *Leyes*–, posición de incertidumbre y nostalgia, tan eficazmente expresada por Gomperz: «El espíritu del autor ha llegado ya a buen puerto, en tanto que su corazón permanece aún en la antigua playa»[a]. Diederich[b] ha observado que el hombre regio del *Político* es para Platón aquel que, aun sin participar directamente en el gobierno, sabe formar a los hombres de Estado inspirándoles la verdadera opinión; si añadimos a eso lo que antes ya hemos señalado, es decir, que en aquella época Dión era para nuestro filósofo la imagen viviente de sus anteriores aspiraciones políticas y el único estímulo de rebelión frente al pesimismo que lo invadía, y tenemos en cuenta, además, que el propio Platón insiste dos veces, en el *Político*[c], en la particu-

[a] Gomperz, GD, II, págs. 609-610.

[b] Diederich, *Politikos*, pág. 587.

[c] Platón, *Político*, 259a-b; 292e.

laridad de que al verdadero político no le hace falta estar realmente en el poder siempre y cuando pueda aconsejar sabiamente a los gobernantes, podemos concluir con cierta seguridad que él, cuando escribía, tenía presente a Dión y quiso que en cierto sentido el diálogo fuese dedicado a su amigo*. Es inadmisible, como han supuesto algunos, que detrás del hombre regio hubiera colocado a Dionisio, ya que a un hombre con la penetración psicológica de Platón no podía pasarle desapercibido, tras un estrecho contacto de casi un año con el joven tirano, que éste jamás estaría en condiciones de lograr la suprema sabiduría del perfecto político. Es más bien la monarquía basada en las leyes, que en el *Político* es el Estado histórico más perfecto, la que parece haber sido introducida a tiro hecho para Dionisio de Siracusa, mientras que la constitución que ocupaba su lugar en la *República*, la timocracia, o sea, el gobierno espartano, desapareció sin dejar rastro[93]. La preocupación principal de esos años en el terreno práctico era para Platón, como ya hemos

* También es la opinión de Eberz (*Platons Gesetze*, pág. 162).

visto, su intento de reconciliar a Dión con Dionisio y de favorecer una provechosa acción en común en Sicilia, y a este objetivo se debió en buena parte la composición del *Político*. El diálogo les traza a los dos el camino que deberían haber seguido: si se hubieran dado cuenta de sus respectivas obligaciones, el acuerdo habría sido el resultado natural; el político habría dado sus consejos iluminados por la sabiduría, y el rey legítimo los habría observado y hecho observar, en calidad de leyes, sirviéndose de su propia autoridad. Considerando este carácter digamos utilitario, que llega al diálogo por la influencia que recibe de personas y de acontecimientos, no se puede dejar de ver su posición desfavorable por lo que respecta a la *República*, que es una obra que escribió realmente con el fin de que fuese imperecedera y que se eleva a la esfera de lo contingente.

Si pasamos ahora al contenido filosófico del diálogo, observamos en primer lugar cómo refleja, en el terreno político, las nuevas conclusiones lógico-metafísicas que se habían ido estableciendo a través del *Teeteto*, el *Parménides* y el *Sofista*. El dualismo entre lo ideal y lo real, que en esos años iba adqui-

riendo su forma definitiva, constituye la estructura del *Político*; la constitución ideal y las imperfectas son dos mundos inmensamente distantes, incomunicables e inconciliables entre sí, y, por utilizar las palabras de Platón, es necesario «separar aquella constitución de todas las demás, como a un dios de los hombres»[a]. La *República* partía de la condición natural del hombre para conducirlo, por medio de la educación, a lo ideal; pretendía de este modo introducirse en la realidad y actuar en ella, e intentaba volver a enlazar con la historia, ponerse en contacto con las otras formas de gobierno, explicándolas como deformaciones y corrupciones del Estado ideal, lo cual, por lo demás, constituye el verdadero objetivo y el verdadero significado de los libros VIII y IX[b]. En el *Político* hallamos, por un lado, al hombre inmerso en su condición natural que está condenado a priori a no salir nunca de ella y, por otro, al hombre divino que surge no ya mediante la educación, sino como un caso afortunado;

[a] Platón, *Político*, 303b.

[b] Cf. Von Arnim, *Pol. Theorien*, pág. 54.

cuando la buena suerte haga nacer un hombre así, el Estado perfecto será realizable, aunque ni siquiera con su actuación puede colmarse la distancia entre los súbditos y el rey, en vista de que éste no puede compartir la sabiduría y la justicia verdadera, sino tan sólo la recta opinión. Ésta es precisamente una de las características principales que diferencian la *República* del *Político*: en este último diálogo, la realización del Estado ideal no se cuenta como un objetivo al que debe tender, con sus propias fuerzas, la actividad humana, sino que se presenta como una afortunada accidentalidad, del mismo modo que, debida a un caso contingente, aparece ahora la presencia de Dión en la tierra, después de que todas las demás tentativas de mejorar a la humanidad hubiesen fracasado.

Estas observaciones nos permiten comprender plenamente por qué en el *Político* la cuestión educativa está casi silenciada. La educación había sido para Platón, desde su juventud hasta la publicación de la *República*, el eje en torno al cual gravitaban todos los otros problemas concernientes al Estado, y justamente la solución mediante la música y el *éros*

del problema educativo le había permitido alcanzar las más grandes construcciones, la sublimación del individualismo a través de la comunidad. En aquel momento, había perdido la confianza en la educación, en el perfeccionamiento de la humanidad, y por consiguiente se desplomaban el *éros* y el individualismo. Los individuos desconocían la capacidad de ser educados, habían perdido la dignidad y la libertad de lograr el conocimiento, y no quedaba más que renunciar a actuar interiormente en ellos y limitarse a determinar su conducta con normas impuestas desde el exterior, normas que, sin duda, no suscitarían en ellos el conocimiento, sino, como mucho, la justa opinión. Platón abandona la educación y pasa de este modo a interesarse por el gobierno y la legislación: la moral cede su lugar al derecho.

La ley, en la *República*, había sido condenada sin más porque sus características de generalidad y abstracción se oponían demasiado al libre desarrollo de la personalidad del individuo, que debía, en lo más íntimo de sí mismo, crearse su vida; en el *Político*[94], se recupera como el único medio de salvación para el Estado, dado que esas características no pue-

den, por lo demás, experimentar mejora alguna. Idéntico acercamiento al punto de vista de la exterioridad y de la ley se percibe en la valoración y en la subdivisión de los Estados imperfectos, porque en la *República* la determinación de la forma estatal se hacía derivar del carácter del individuo que típicamente la representaba, y el criterio resultaba, en consecuencia, esencialmente moral, mientras que, en el *Político*, la mayor o menor observancia de las leyes es el factor que determina esa división. Asimismo, la educación ya no sirve ahora más que para formar en el individuo un hábito conforme a la legalidad; se vuelve otra vez al principio pitagórico de armonización de los contrarios, pero ahora ya no se trata de conciliar por medio de la música los sentidos con la razón, y ni siquiera la educación intenta sacar al hombre de su condición natural, sino que se limita a establecer una armonía[96] entre las tendencias contrarias de sus sentidos, entre el excesivo coraje y la excesiva timidez.

En cuanto concluyó el *Político*, Platón se dio cuenta de que le resultaba imposible por aquel entonces llevar a cabo la tetralogía y de que el camino

seguido por su pensamiento en esos últimos años, en lugar de conducirlo a la solución más decisiva que habría imaginado, le había llevado a acentuar cada vez más el dualismo, ahora ya insalvable. Justo en aquella época, cuando la dificultad del problema hubiera exigido poder meditar en la calma serena del jardín de la Academia, su generosidad lo arrastró de nuevo a la tormentosa vida de Siracusa, a una experiencia que tenía que convencerlo definitivamente del valor real de los hombres y que amargó sus últimos años de vida. Dionisio había mostrado en aquel tiempo que apreciaba mucho la filosofía, había decidido invitar a su corte a Esquines y a Aristipo, y, sintiendo nostalgia por Platón, había solicitado su vuelta algunos años después. Éste conocía bien lo poco que podía fiarse de aquel súbito entusiasmo y declinó la invitación, tanto más cuanto que el tirano no daba señales de querer reconciliarse con Dión. Con todo, el rechazo del filósofo no fue suficiente para que Dionisio desistiera de su capricho, y en la primavera de 361 manda una trirreme de su flota a Atenas asegurando que, si Platón no se embarcaba, él no respetaría por más

tiempo el patrimonio de Dión y rompería además su alianza con la Liga italiota; el filósofo, apremiado por las súplicas de Dión y de Arquitas, una vez más, aun presintiendo el infortunio de su tentativa, cede al sagrado deber de la amistad.

Al llegar a Siracusa, le exige a Dionisio, como condición previa indispensable para interesarse posteriormente en su educación, que abandone de inmediato su vida disoluta y que se dedique por completo a la filosofía. Naturalmente, Dionisio no se da por enterado y no tarda, así, en provocar la ruptura embargando la mitad de los bienes de Dión con el pretexto de que correspondían al hijo de éste, Hiparino. Platón, enojado, quiere partir, pero se repiten entonces los incidentes de su primer viaje: el tirano promete a Dión la restitución de los bienes con la condición de que el filósofo garantice que su amigo no intentará nada contra él y de que permanezca un año más en Siracusa. Prescindamos del relato detallado de las dolorosas peripecias de Platón durante los meses* transcurridos, por utilizar

* Véase, para este relato, Platón, *Carta VII*, 340b-350d, y asi-

su propia expresión en la *Carta VII*, como un pájaro enjaulado que anhela la libertad, y recordemos solamente que en poco tiempo la ruptura con Dionisio es total, comoquiera que el filósofo toma partido y ayuda a huir a un oficial rebelde, y que por ello se vio obligado a abandonar el palacio del tirano y a vivir en la ciudad, donde su propia vida corrió peligro por el odio de los mercenarios, que, viéndose privados de sus salarios, creían que Dionisio había sido instigado a ello por el nuevo intruso. Afrentado y disgustado, el filósofo consiguió al fin, por mediación de Arquitas, que se le permitiera partir, se encontró en Olimpia con Dión, que, deseoso de venganza, ya preparaba entonces su expedición contra Dionisio, y regresó finalmente a la tranquilidad de la Academia, en la que pasó, resignado, los últimos años de su vida sin que las intrigas y las algaradas de los hombres pudieran sacarlo más de su soledad[96].

mismo Burnet, GPH, págs. 294-300; Ritter, *Platon*, y Wilamowitz, *Platon*.

II. Las *Leyes*

En efecto, Platón estaba resignado, pero no vencido, y, pese a que tenía entonces sesenta y ocho años de edad, sentía en él tanta fuerza como para poder ayudar aún a los hombres de algún modo. Proyectó en primer lugar una nueva tetralogía que había de tener como núcleo sus nuevas ideas éticopolíticas; sin embargo, tras haber expresado en el *Timeo* sus doctrinas sobre la naturaleza, que servirían de preludio a su exposición, y tras haber escrito el fantástico fragmento del *Critias*, renunció a ejecutar su plan y elaboró ampliamente lo que tal vez hubiese sido el contenido del *Hermócrates*, el cuarto diálogo de la tetralogía, en su última obra, las *Leyes*. Es cierto que dedicó bastantes años a realizar esta obra, su escrito más monumental, y hemos señalado ya las primeras trazas de este trabajo en los preámbulos para las leyes de las ciudades sicilianas, redactados en Siracusa durante el invierno de 366-365, y en los estudios jurídicos que inició en Atenas en el intervalo entre el segundo y el tercer viaje a Sicilia, pero el núcleo de la obra, que, como veremos,

requería un temprano cumplimiento, se puede situar entre 356 y 353, sin excluir, no obstante, una elaboración ulterior que debió de continuar hasta su muerte, que se lo llevó antes de que el diálogo hubiese recibido su sistematización definitiva[a].

Intentemos ver a continuación de manera sucinta cómo se formó la idea política de las *Leyes* y aclarar, cosa que en las páginas anteriores hemos intentado hacer en detalle, cómo y en qué sentido el ideal de la *República* tuvo que retroceder ante las exigencias de la realidad histórica. Para evidenciar dicha evolución, podemos dividir la vida de Platón en dos etapas: una primera que concluye con el *Fedro*, y durante la cual la potencia creadora se manifiesta orgullosamente en lo más íntimo de su espíritu, confiada en poder imponerse a la realidad externa; y una segunda etapa en la que sus propias experiencias externas le impulsan a criticar las creaciones precedentes y determinan su profunda transformación[b].

[a] Cf. Raeder, *Platons Entwicklung*, págs. 396-397.

[b] Esta división es admitida actualmente por buena parte de los estudiosos; cf. De Ruggiero, *Studi*, pág. 170.

La dificultad radica en explicar de qué modo Platón, una vez alcanzadas las que más tarde también continuaría considerando verdades supremas, pudo ser empujado luego por los sucesos contingentes de su vida a modificar sus doctrinas anteriores, pero creemos que superamos esta aparente contradicción si recordamos el principio en el que hemos insistido desde el inicio de estas páginas, es decir, que la razón fundamental de todo el pensamiento platónico consiste en la aspiración a actuar sobre los hombres y para los hombres. Cuando Platón escribió la *República*, confiaba en su inmediata realización, y, después de que los acontecimientos lo convencieran de la imposibilidad de esa inmediatez, aun sin perder la confianza en una eventual posibilidad de realización, se convenció de la necesidad de transformar sus ideas. Conviene insistir en la circunstancia de que Platón nunca dudó de la posibilidad de realización de su Estado ideal: en primer lugar, cuando se admite, dada la íntima compenetración entre el individuo y el Estado, que se puede construir la propia alma según el modelo del Estado ideal, se reconoce con eso la base de dicha posibilidad de realización,

y, en segundo lugar, lo cual es todavía más decisivo, es necesario señalar que, hasta en los años en que el filósofo ha perdido toda esperanza en la inmediata realización del antiguo ideal, este convencimiento de su posibilidad de realización se expresa mediante el mito del *Político*, el relato del *Timeo* acerca de los cataclismos periódicos que destruyen las más grandes creaciones humanas y el fragmento del *Critias*[a], de donde resulta evidente cómo Platón estaba persuadido del cíclico y eterno retorno del Estado ideal, al que seguían fatalmente la decadencia y la corrupción. Ahora bien, no podía contentarse con eso, deseaba una realización inmediata, y la razón de esta imperiosa exigencia debe buscarse en una convicción arraigada en la misma conciencia del pueblo heleno, que estaba muy lejos de admitir el perfeccionamiento gradual de la humanidad y, para hablar de evolución histórica, se refería al proceso de decadencia iniciado a partir de la edad de oro de

[a] El verdadero valor del *Critias* es precisamente éste, el de hacer ver la realidad y la posibilidad de realización del Estado ideal; véase Wilamowitz, *Platon*, I, págs. 584-592.

Cronos. Al no admitir que pudiera perfeccionarse, Platón no pensaba de ninguna manera en ofrecer su obra práctica de cara a una lejana realización futura y, al menos por lo que se desprende de sus obras, no se interesó jamás en la posteridad, sino que planeó su acción como tendente a influir directamente sobre sus contemporáneos. Todo ello explica por qué Platón, que quizás estuviera siempre convencido de la verdad y de la posibilidad de realización del Estado ideal, se vio obligado a abandonar sus teorías y en gran parte fue impulsado a llevar a cabo esa reelaboración por sus azarosas circunstancias personales.

El nuevo criterio aparece por vez primera tras su regreso a Atenas en el año 365, cuando proyectó[97] la tetralogía que tenía que reconducir al ideal a través de una mayor dependencia de los problemas históricos. Esta mayor dependencia obtuvo resultados porque su estancia en Siracusa le había proporcionado un conocimiento más profundo de las relaciones humanas, y, como ya hemos visto, le sirvieron de guía en el *Político* para hombres de carne y hueso, Dión y Dionisio, si bien el nuevo planteamiento del problema fue lo que, en vez de acer-

carlo, lo alejó del ideal. Ya hemos constatado con qué palidez y superficialidad aflora en el *Político* el Estado de la *República*, y estamos ahora en mejores condiciones para comprender cómo, después del último y desastroso viaje a Sicilia, Platón renunció sin más a la suprema victoria que había soñado que conseguiría por medio del *Filósofo*. Justo en ese momento, el punto intermedio que hemos puesto antes de relieve, su anhelo insaciable de actuar sobre los hombres, se manifiesta con todo su poderío, dado que él, frente a la concluyente percepción de que los obstáculos contra los que lucha son insuperables, prefiere abandonar su ideal antes que abjurar de los hombres. Ésta es, en el fondo, la más íntima justificación de las *Leyes*, que las espléndidas palabras del propio filósofo expresan sintéticamente: «En verdad, las acciones humanas no deben preocuparnos; sin embargo, es necesario ocuparse de ellas con pasión; lo cual no es un placer»[4]. Efectivamente, el joven Platón no se habría resignado con tanta facilidad, puesto que en el período de las

[4] Platón, *Leyes*, VII, 803b.

grandes crisis del *Gorgias*, del *Fedón* y del *Teeteto*, cuando había visto en toda su crudeza la miseria humana, había proclamado con ímpetu que el filósofo debe apartarse desdeñosamente de la vana actividad de este mundo. Aun así, no hay que olvidar que por aquel entonces, también en los momentos más violentos de las crisis, había mantenido siempre la secreta esperanza de poder subyugar a esa recalcitrante humanidad y de poder conducirla contra su propia voluntad hacia el ideal; ahora que había perdido la esperanza definitivamente y ya no tenía fuerzas para rebelarse, renunció al soberbio aislamiento del filósofo para no resignarse a la inacción. Con todo, no se puede afirmar que las *Leyes* abandonen las exigencias ideales, sino que se subraya la modificada relación entre ideal y realidad histórica: en la *República*, ésta se había sacrificado a aquél; en las *Leyes*, el ideal se acepta en la medida en que puede coexistir con la realidad histórica.

La destacada posición que adquieren ahora las circunstancias históricas se manifiesta especialmente en la influencia que ejercen los avatares sicilianos en la elaboración y en el objetivo de este úl-

timo diálogo. Ya hemos observado cómo en el año 367 Sicilia se convirtió para Platón en el lugar en que ponía todas sus esperanzas para desarrollar su actividad política, y cómo sus dos viajes determinaron en buena medida su nueva forma de pensar, el primero haciéndole concebir el *Político*, y el segundo quitándole concluyentemente las ilusiones que pudieran quedarle acerca de la inmediata realización de su Estado ideal. Nos falta por examinar de qué modo los acontecimientos posteriores influyeron en la composición de las *Leyes*. Dión había organizado, después de 360, una expedición contra Dionisio, y la Academia, aunque Platón se hubiese mostrado en desacuerdo con las medidas violentas, no le había negado ni hombres ni recursos. El carácter idealístico de la tentativa resulta ya evidente por el solo hecho de que el grupo que salió de Zacinto en 357 estaba formado únicamente por ochocientos hombres, que osaban alzarse contra el que en aquella época era el reino más poderoso de Grecia. La fama de Dión y el odio contra el tirano hicieron que en muy poco tiempo Sicilia entera, exceptuando el bastión de Dionisio, construido sobre

la península de Ortigia, delante de Siracusa, cayera en manos del amigo de Platón. Tal vez en esos días renaciera por un momento, en el corazón del anciano filósofo, la esperanza de ver su antiguo sueño hecho realidad, pero el idealismo debió sucumbir, una vez más, ante los intereses y los egoísmos de los hombres: los partidarios de la democracia, que antes habían apoyado la tentativa antitiránica, pretendieron instaurar una libertad desenfrenada y no tardaron en enfrentarse con la facción dórico-aristocrática que rodeaba a Dión. Platón vio entonces en la legalidad y en un gobierno que armonizase los elementos siciliano-democráticos con los dórico-aristocráticos la única solución posible para Sicilia, y trabajó febrilmente durante esos años para dar a Dión un programa que guiase su actividad[a]. La si-

[a] Cf. Raeder, *Platons Entwicklung*, pág. 396, y Barker, GTH, que afirma en la página 295: «Si su experiencia junto a Dionisio había dejado entre bastidores el ideal absoluto, las luchas mantenidas por sus amigos tras la caída de Dionisio sirvieron para traer a primer plano el ideal secundario». Contrariamente a estos estudiosos, Shorey (*Laws*, pág. 353) rechaza conceder gran

tuación, mientras tanto, empeoraba progresivamente en Siracusa, incluso cuando cayó el último baluarte del tirano, y Dión, cuya lealtad no le permitía emplear los métodos falaces de sus adversarios y cuyo optimismo sobre los hombres, característica que compartía con su amigo, nunca fue debilitado ni por las más crueles desilusiones, no tardó en ser acusado por los demócratas de aspirar a la tiranía, y acabó sucumbiendo fatalmente, mártir del idealismo, a una conjuración orquestada por un tal Calipo[a]. Platón lloró al amigo, pero ni siquiera en esta ocasión el infortunio consiguió doblegarlo. Antes de nada escribió a los partidarios de Dión dos cartas[b] en las que, además de justificar ante el mundo su propia participación en los acontecimientos políticos, los exhortaba, en nombre del

importancia a los sucesos sicilianos por lo que respecta a la creación de las *Leyes*.

[a] Para un relato minucioso de los sucesos en Sicilia de 357 a 353, cf. Meyer, GA, V, págs. 512-521.

[b] Las *Cartas VII* y *VIII* de las que se han conservado, escritas inmediatamente después de la muerte de Dión; por tanto, en 353.

helenismo amenazado por los bárbaros, a continuar la política de su líder, y dedicó sus últimos años a llevar a término la obra que tenía que constituir el código legal de las restauradas ciudades griegas de Sicilia.

De todos modos, las cosas no acabaron tal como Platón hubiera deseado, y Siracusa pasó por las manos de diversos tiranos hasta acabar en el caos general, pero esto no debe hacernos creer que todas las aspiraciones del filósofo a la acción política se vieron defraudadas, de la primera a la última, de manera inexorable. Bien es verdad que hay que tener presente que los sucesos sicilianos constituían el objeto esencial hacia el que se dirigían sus miradas, pero el *Político* y las *Leyes* no pudieron haber sido escritos únicamente con ese objetivo particular y limitado, y una mente universal como la de Platón tuvo que destinar necesariamente todas estas obras a todo el mundo griego, y las *Leyes*, a su vez, como sostiene Ritter[a], a Atenas en especial. Si lo consideramos bajo este punto de vista, que es por lo demás el

[a] Ritter, *Platon*, I, pág. 165.

más verídico y profundo, las aspiraciones de Platón consiguieron una realización nada desdeñable: así, por ejemplo, si aceptamos la hipótesis de Wilamowitz[a], el servicio militar bienal se introdujo en Atenas a partir del consejo que daba Platón en las *Leyes*, y así quizá debamos recordar también la notable influencia política de numerosos miembros de la Academia[b] y la invitación de Epaminondas a Platón para que diera una constitución a Megalópolis. La más significativa de estas realizaciones fue la influencia que ejercieron dos miembros de la Academia, Erasto y Corisco, sobre el tirano Hermias, quien, además de reformar su Estado siguiendo sus

[a] Wilamowitz, *Platon*, I, págs. 693-696. Asimismo, se ha querido extender esta influencia, aparte de sobre la legislación ateniense, a las leyes helenísticas y, a través de éstas, al *ius gentium*; cf. Barker, GTH, pág. 122, y Burnet, GPH, pág. 304 (este último se remite a Cuiacio, *Comm. in lib. XLIX Pauli ad edictum*: «multa... auctores nostri ex Platone mutuati sunt»).

[b] Algunos de ellos dieron muerte a tiranos, como Pitón, Heraclides y Quión, y, por tanto, fueron muy estimados por la democracia; otros aspiraron a convertirse ellos mismos en tiranos.

consejos, fundó en Aso una especie de sucursal de la Academia, a la que acudieron, entre otros, Aristóteles y Jenócrates[a]; tal vez fuese ésta una realización parcial de lo que Platón había esperado obtener en Siracusa junto a Dionisio.

Ahora, habiendo observado la paulatina evolución que conduce a las *Leyes* y su posición histórica, analicemos de qué modo se resolvieron los particulares problemas filosóficos y políticos. Lo que constituye, por así decir, el núcleo en torno al cual se van formando las varias teorías de las *Leyes* es la nueva relación que se establece entre lo real y lo ideal. Ya hemos visto cómo, hasta la época del *Teeteto*, el dualismo entre ambos mundos es clarísimo e insuperable, y cómo, debido a su voluntad de no aislarse en el ascetismo, Platón estuvo siempre tentado de atribuir una realidad al mundo sensible y se sintió en cierta manera empujado a tomar en consideración y estudiar este mundo. Unas veces estaba seguro de su inexistencia y, por consiguiente, no se interesaba en conocerlo porque ni siquiera habría

[a] Cf. Stenzel, *Platon der Erzieher*, págs. 40-41.

podido hacerlo; otras veces reconoce la realidad del mundo sensible y siente el deber de investigarlo, de suerte que avanza tanto en esta nueva dirección, primero en el *Timeo* y después, de modo definitivo, en las *Leyes*, que acaba renunciando, digamos tácitamente, a la dialéctica y al conocimiento del mundo ideal. Se va acentuando su pesimismo acerca de la capacidad cognoscitiva del hombre, que no puede aprehender directamente lo ideal, sino que más bien debe esforzarse por alcanzarlo indirectamente por medio del estudio del mundo empírico; el lugar de la dialéctica es ocupado por las matemáticas y la astronomía, y se elabora esa teoría de las ideas-números de la que nos habla Aristóteles[98].

Sin embargo, Platón no podía renunciar al contacto directo con el mundo ideal, y, comoquiera que por aquel entonces los hombres no le parecían capacitados para la dialéctica, no quedaba más remedio que la religión, que venía a ser, de esta forma, en cuanto nuevo vínculo entre lo real y lo ideal, la espina dorsal en el Estado de las *Leyes* tal como la sabiduría lo había sido en el de la *Repú-*

blica. Es necesario, no obstante, distinguir muy bien el concepto de religión de las *Leyes* del moderno, al que le es mucho más próximo el *éros*, puesto que para Platón no se trata de la aspiración íntima del individuo a la divinidad, sino del contacto puramente exterior con el dios, que se efectúa a través de las manifestaciones del culto. La divinidad, a su vez, demuestra su interés por los hombres dándoles leyes –religión y leyes pasan a ser los fundamentos del Estado imponiéndose desde fuera como principios que establecen el límite de la razón al desordenado movimiento del mundo empírico–, el dios y la medida de todas las cosas. Así pues, de nuevo se alza con todo su esplendor la doctrina pitagórica, que ya había aparecido claramente en el *Filebo* y en el *Timeo*, de la oposición entre el límite y lo ilimitado y de la necesidad de su armonización. De esta idea deriva, en primer lugar, en las *Leyes*, la característica de exterioridad: límite e ilimitado, dios y el mundo son dos términos antitéticos, incomunicables entre sí, hasta tal punto que su unión, que puede ser conseguida gracias a la legalidad, continuará siendo para

siempre algo externo y formal. El término inferior no se entiende como tendente a lo más perfecto, y la unificación de ambos contrarios, expresada por una relación abstracta y matemática, presupone precisamente el contraste entre los dos términos armonizados. Ésta es la gran diferencia entre las *Leyes*, que buscan el punto de equilibrio entre las fuerzas opuestas, y la *República*, que coordina todos los impulsos hacia un único movimiento: mientras en ésta domina el *éros*, que es dinamismo creador, en aquélla encontramos la abstracta relación matemática, que es esencialmente estatismo. Este principio, que se refleja en la idea de las leyes y de la religión, es también la base del nuevo tratamiento del problema moral y de la educación. La virtud ya no puede ser, como la justicia en la *República*, la manifestación de la individualidad más real y su dinámica realización en la comunidad, sino que pasa a ser la estática armonía entre sensibilidad y racionalidad, la relación en que la razón lleva a cabo su tarea coordinando y estableciendo límites para los desordenados impulsos afectivos. Dicha virtud, que Platón llama indiferentemente prudencia y tem-

planza[*], es en el Estado la armonía que une a los miembros de la sociedad y somete el inferior al superior, pero también aquí falta el espíritu vivificador –que en otro tiempo era la justicia– que haga a los individuos, unidos por un vínculo puramente extrínseco, conscientes de su verdadera posición en la comunidad. Siguiendo el mismo orden de ideas, se trata también del problema de la educación. En el *Timeo*, Platón nos habla de la materia, de la *anánke*, como la fuerza que produce desorden y casualidad, un obstáculo insalvable para la plena realización de la idea, y en las *Leyes* llega incluso a admitir un alma malvada del mundo; se comprende, pues, por qué la educación no aspiró a anular esa oscura potencia que creía insuperable, pero tenía que proporcionar al individuo y al Estado, inspirándoles prudencia y templanza, la manera de establecer un límite y de dar un orden a los impulsos opuestos de su condición natural.

[*] En las *Leyes* se habla de *phrónesis* (III, 688a-689a) y de *sophrosýne* (III, 696b; IV, 710a; 716c) dando a ambas virtudes un sentido equivalente. Cf. Zeller, PHG, págs. 815-816.

Aun así, Platón no podía contentarse con este sistema de rígida exterioridad que consideraba al individuo un término matemático, y, dado que la valorización de las energías íntimas de cada individuo que triunfara en la *República* resultaba ahora absolutamente imposible, tuvo que resignarse a aceptar en parte aquel espíritu democrático ateniense que tiempo atrás había aborrecido. También son aceptados en ese momento los métodos de la democracia; antes había tenido la esperanza de transmitir la ciencia a través de la dialéctica, pero ahora se contenta con la persuasión mediante los métodos de la retórica. Este valor y este objetivo tienen los proemios de las *Leyes*[a], que procuran persuadir a los individuos de la necesidad de las normas y les aconsejan interiorizar el abstracto mandato de la ley suscitando algo así como un sentimiento de la legalidad. El mismo deseo de conciliar libertad y constricción lleva a Platón, asimismo, a establecer las instituciones políticas del Estado, de modo que nazca una constitución mixta en la que

[a] Barker, GTH, pág. 305.

las fuerzas opuestas sean reconducidas al equilibrio, constitución que tenía su precedente histórico en el Estado espartano. A pesar de todo, la rigidez de la ordenación espartana es suavizada con la introducción de bastantes prácticas atenienses, como la división en clases basadas en la riqueza y en tribus territoriales, la concesión de derechos políticos a todos los ciudadanos y la admisión de la asamblea popular y del democrático método de elección por sorteo. De la combinación y del control recíproco de estos elementos surge una constitución a la que algunos críticos han reconocido una profunda influencia, a través de Polibio, en las doctrinas de Montesquieu*.

En esos intentos –a los que dedicó sus últimos esfuerzos– de hallar un Estado en el que todos los individuos pudiesen lograr la realización, en la medida de lo posible, de su felicidad y se convirtiesen al mismo tiempo en mejores personas, Platón había renunciado a su máximo ideal, en virtud del cual el hombre que conoce la verdad debería ser, por esta

* Véase, por ejemplo, Gomperz, GD, II, págs. 666-668.

misma razón, el líder de los otros hombres y debería conducirlos por su mismo camino, que es el camino del máximo bien y de la verdadera felicidad. No obstante, esta idea, arraigada en lo más profundo de su alma, no podía ser destruida por ninguna otra convicción y, una vez más, en el libro XII de las *Leyes* –que, en vista de que está incompleto, debió de escribir en los últimos meses de su vida–, surge dominante y cierra la obra como una visión profética. Cuando el lector menos se lo espera, se introduce una magistratura nueva, un consejo que se reúne cotidianamente cuando las tinieblas de la noche están a punto de ceder su lugar a la aurora, y que está compuesto por hombres que poseen no sólo la recta opinión, sino también la ciencia, y conocen además a la divinidad[4]. A las puertas de la muerte, Platón ha proclamado por última vez el principio inmortal de que el objetivo del hombre es el conocimiento, y el conocimiento se alcanza en la comunidad y para la comunidad.

[4] Este retorno del libro XII de las *Leyes* al ideal de la *República* ha sido reconocido por Barker, GTH, pág. 293.

Apéndice

Primer esbozo-sumario
(C I.1 – principios de 1937)

a) *Introducción.* Necesidad de conciliar el método histórico-filológico con el método filosófico. Examen en profundidad de la literatura platónica. Carácter esencial del aspecto político en Platón. *Toda su filosofía es en el fondo una política.*

b) *Juventud de Platón hasta la muerte de Sócrates.* Situación política y familiar como influencia sobre sus ideas posteriores. Su educación. Presocráticos. Sócrates y su sistema político. Posición respecto a la vida de Platón.

c) 399-390. Los diálogos socráticos y su falta de conclusiones. Necesidad de superar el intelectualismo. Escisión del mundo provocada por Parméni-

des (megáricos) y pesimismo del *Gorgias* y el *Fedón*. Amor en fase pasional (*Fedro*). Primeras ideas políticas. *Trasímaco*. Viaje a Egipto.

d) 390-388. Viaje a Italia. *Sociedad pitagórica que determina las ideas políticas de la «República»*. Política reducida a educación. Música. Amistad pitagórica como causa del paso al *Banquete* (discurso de Erixímaco).

e) Fundación de la Academia como realización política. Teoría del *éros*. *República*. *Conocimiento en la comunidad de la idea del Bien*. Alma y Estado. Moral y política.

f) Desconfianza en la racionalidad y, por tanto, en la política del *Parménides*. Lucha sin cuartel por la racionalidad y la política en el *Sofista* y el *Político*. *Posición política motivada por los sucesos sicilianos*. Lo que hubo de verdaderamente filosófico e interno en sus ideas políticas; se prescinde de la teoría de la educación: el antiguo sistema sólo puede subsistir para el milagro del hombre superior.

g) Últimas desilusiones sicilianas. Renuncia total al idealismo en política. En las *Leyes* no hay nada filosófico. Es una construcción de un Estado con

fríos elementos históricos basados en una psicología particularista. En el Estado de las *Leyes* no hay filósofos. Último esfuerzo de Platón a favor de los hombres más alejados de él –su extremo desinterés.

Platón llega a la idea por primera vez a los treinta y cinco años. *Fedro.* La intuye como *khoristós.* Por tanto, fuera del alcance humano. Sólo en el éxtasis se puede alcanzar. Pero luego se regresa a la tierra. Dialéctica como método para soportar la existencia. Política como dialéctica y viceversa. La «separación» de la idea explica el pesimismo del *Fedón* en comparación con la seguridad del *Fedro* y del *Banquete.* Profunda comunión con Parménides.

Segundo esbozo-sumario
(C 1.3 – ¿1938?)

1) *Introducción.* Método de estudio de Platón. Insuficiencia de la investigación filosófica sistemática. Insuficiencia de la investigación puramente filológica. Necesidad de unir ambos métodos y buscar sobre todo el ambiente filosófico en el que nació Pla-

tón. Relaciones entre los presocráticos y Platón, aspecto importantísimo.

II) *Lado místico y lado político en los presocráticos.* Contradicciones en las doctrinas presocráticas que se explican por medio del contraste entre la pura interioridad que los lleva al misticismo y el impulso a expresarse políticamente, que los empuja a crear sus propios sistemas filosóficos y los hace líderes de escuelas filosóficas y de sectas religiosas, educadores y jefes políticos. Paralelo de esta duplicidad filosófica en la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco propuesta por Nietzsche en su estudio sobre el arte griego. Religión, arte, filosofía son para los griegos expresiones de su impulso político. La lógica de Parménides es una tentativa política, un modo de exponer de forma comprensible el contenido místico de su doctrina de por sí inexpresable.

III) *La formación de la filosofía de Platón a partir de su impulso político.* Sócrates no como lógico, sino como educador y político. Lado místico de Platón que constituye su parte más íntima –que él tiene, sin embargo, lo más oculta posible porque no la po-

dría ni siquiera explicar y no podría ser comunicada a los hombres–. Toda su filosofía, la doctrina de las ideas nace, por el contrario, cuando expresa su interioridad a través de la racionalidad. La racionalidad es el método gracias al cual la verdad puede realizarse en el mundo, gracias al cual puede fundarse un Estado en el que todos sus miembros vivan filosóficamente. La filosofía de Platón, que se contiene en los diálogos y se enseña en la Academia, tiene este significado político. Si no hubiese tenido este impulso político, Platón se habría cerrado en una contemplación solitaria de su verdad mística y no habría escrito, puesto que los griegos no escribían para la posteridad, sino solamente para actuar sobre sus contemporáneos.

IV) *Evolución del pensamiento político platónico hasta la «República».* En la construcción de su Estado en la *República*, Platón no hace concesión alguna a la realidad política: la suya es una verdadera teoría ideal del Estado, basada en presupuestos únicamente filosóficos. En la *República*, política significa vida en común de la clase de los filósofos; el Estado no es lo que hoy podemos pensar nosotros, sino que debe

de ser para Platón una organización de vida que permita el conocimiento de la verdad al mayor número posible de hombres. En la fundación de su Estado ideal, Platón ha extraído muchísimas cosas de la comunidad pitagórica. En la concepción de una clase dominante aristocrática de filósofos; en la educación, tanto científica como musical; en la amistad; y quizás en la tripartición del alma. La música, o sea, el arte, es valorada sólo como método educativo que conduce a la filosofía. El arte, en consecuencia, es cultivada en el Estado, pero sólo en cuanto medio de expresión política y educativa. La política tiene, pues, la educación como problema central –y eso confirma la hipótesis del capítulo III, según la cual para el filósofo griego no hay nada más que comunicación y expresión de lo que ha vivido íntimamente como verdadero, y, en cambio, la expresión de la verdad es política–. Teoría del *éros* desde el *Fedro* hasta el *Banquete* y la *República*. Sus puntos de contacto con Empédocles y los pitagóricos. El *éros* constituye la espina dorsal, una especie de vida interior que anima toda la *República*. La idea de Justicia y la idea del Bien en la *República*.

v) *La fase ulterior de la política de Platón.* Después de la *República,* Platón se va acercando a la realidad. *Diaíresis.* Admisión de la existencia del no-ser. Proceso paralelo en política. Segundo viaje a Sicilia y experiencias personales que modifican sus ideas políticas y lo conducen al *Político.* La teoría de la educación se desvanece, la parte filosófica disminuye: el antiguo sistema sólo puede vivir para el milagro del hombre superior. Tercer viaje siciliano y últimas desilusiones. Renuncia total al idealismo en política. En las *Leyes,* no hay nada filosófico. Es una construcción de un Estado con fríos elementos históricos basados en una psicología particularista. En el Estado de las *Leyes* no hay un solo filósofo. Último esfuerzo de Platón a favor de los hombres más distantes de él. Su extremo desinterés.

vi) Investigación filológica sobre la biografía platónica en la medida en que puede ser relacionada con sus ideas políticas. Juventud de Platón. *Carta VII* en cuanto fuente de biografía platónica.

vii) Investigación filológica sobre la cronología de los diálogos. Crítica del sistema estadístico. Composición de la *República* en múltiples etapas. Del

mismo modo, el *Fedro*, el *Fedón* y el *Teeteto* presentan dos estratos, uno juvenil y otro más maduro. Publicación hacia el año 375 del *Fedro*, la *República* y el *Fedón*, seguidos por el *Teeteto* y el *Parménides*, y precedidos entre cinco y diez años por el *Banquete*.

VIII) Crítica de la literatura platónica reciente. Bibliografía.

Cap. 1º. Política y mística en los presocráticos.

Diaíresis como método. Lo que en los griegos es indistinto hay que diferenciarlo para que pueda ser aclarado. Paralelo con Nietzsche.

Misterio como indicio de misticismo. Cf. Platón, *Parménides*, 128c; *Carta VII*, 341c-e; *Fedro*, 275c.

Igualdad para el griego entre ética y política.

Política es cualquier forma de expresión.

Conexión entre política - ética - arte - religión - filosofía.

Política como educación - como racionalidad - *lógos* = expresión y racionalidad.

Siglas y abreviaturas

Anderhub, *Platons Politeia*

J. H. Anderhub, «Platons Politeia und die kritische Rechtsphilosophie», *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*, 3, 1921, págs. 89-224.

Von Arnim, *Pol. Theorien*

H. von Arnim, *Die politischen Theorien des Altertums*, Viena 1910.

Barker, GTH

E. Barker, *Greek political Theory: Plato and his Predecessors*, 2.ª ed., Londres 1925 (1918).

Burnet, GPH

J. Burnet, *Greek Philosophy. Part I. Thales to Plato*, Londres 1914.

Campbell, *Soph. and Polit.*

L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford 1867.

Cornford, *Republic*

F. M. Cornford, «Psychology and Social Structure in the "Republic" of Plato», *Classical Quarterly*, 6, 1912, págs. 246-265.

Chaignet, *Pythagore*

A. E. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, París 1873.

Chiappelli, *Ecclesiazuse*

A. Chiappelli, «Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone», *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 11, 1883, págs. 161-273.

Chiappelli, *Dione*

A. Chiappelli, «Sopra i capitoli terzo, quinto e decimo della vita di Dione, di Plutarco e i primi libri della Repubblica di Platone», *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 12, 1884, págs. 156-180.

Delatte, *Essai*
A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja-París 1922.

De Ruggiero, *Studi*
G. De Ruggiero, «Alcuni recenti studi sulla filosofia greca», *La Critica*, 26, mayo de 1928, págs. 169-181.

De Ruggiero, *Rivista*
G. De Ruggiero, «Rivista bibliografica», *La Critica*, 32, septiembre de 1934, págs. 378-385.

Diederich, *Politikos*
B. Diederich, «Die Gedanken der platonischen Dialoge Politikos und Republik», *Jahrbücher für classische Philologie*, 151, 1895, págs. 577-599 y 680-694.

Dittenberger, *Chronologie*
W. Dittenberger, «Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge», *Hermes*, 16, 1881, págs. 321-345.

Donati, *Giustizia*

B. Donati, «Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia», *Rivista di filosofia*, 3, 1911, págs. 599-671.

Dümmler, *Composition*

F. Dümmler, «Zur Composition des platonischen Staates» (Basilea 1895), en *Kleine Schriften*, vol. I, Leipzig 1901, págs. 229-270.

Dümmler, *Prolegomena*

F. Dümmler, «Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre» (Basilea 1891), en *Kleine Schriften*, vol. I, Leipzig 1901, págs. 150-228.

Eberz, *Platons Gesetze*

J. O. Eberz, «Platons Gesetze und die sizilische Reform», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 25, 1911, págs. 162-174.

Frank, *Plato*

E. Frank, *Plato und die sogennanten Pythagoreer*, Halle 1923.

Gomperz, GD

Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 3 vols., Leipzig 1896-1902; citado a partir de la traducción francesa de la 2.ª edición de A. Reymond, 2 vols., Lausana 1904-1910.

Grote, *Plato*

G. Grote, *Plato and the other Companions of Sokrates*, 3 vols., Londres 1865.

Hackforth, *Republic*

R. Hackforth, «The Modification of Plan in Plato's Republic», *Classical Quarterly*, 7, 1913, págs. 265-272.

Hermann, *Plat. Philosophie*

C. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Berlín 1839.

Hildenbrand, *Geschichte*

K. Hildenbrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, vol. I, Leipzig 1860.

Hirmer, *Politeia*

J. Hirmer, «Entstehung und Komposition der platonischen Politeia», *Jahrbücher für classische Philologie*, supl., 23, 1897, págs. 579-678.

Hirzel, *Republik*

R. Hirzel, «Über den Unterschied der δικαιοσύνη und der σωφροσύνη in der platonischen Republik», *Hermes*, 8, 1874, págs. 379-411.

Jowett-Campbell, *Republic*

B. Jowett y L. Campbell, *The «Republic» of Plato*, 3 vols., Oxford 1894.

Krohn, *Plat. Staat*

A. Krohn, *Studien zur sokratisch-platonischen Literatur*, vol. I: *Der platonische Staat*, Halle 1876.

Lutoslawski, *Plato's Logic*

W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, 2.ª ed., Londres 1905 (1897).

Meyer, GA
E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, vols. IV y V, Stuttgart-Berlín 1901-1902.

Natorp, *Platos Ideenlehre*
P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, 2.ª ed., Leipzig 1921 (1903).

Nusser, *Politikos*
J. Nusser, «Über das Verhältniss der platonischen Politeia zum Politikos», *Philologus*, 53, 1894, págs. 13-37.

Pfleiderer, *Sokrates*
E. Pfleiderer, *Sokrates und Plato*, Tubinga 1896.

Pohlenz, *Platos Werdezeit*
M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlín 1913.

Pöhlmann, GFS
R. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 2 vols., 3.ª ed., Múnich 1925 (1912).

Praechter, *Metopos*

K. Praechter, «Metopos, Theages und Archytas bei Stobaeus Flor. I 64, 67 ff.», *Philologus*, 50, 1891, págs. 49-57.

Raeder, *Platons Entwicklung*

H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, 2.ª ed., Leipzig 1920 (1905).

Ritter, *Platon*

C. Ritter, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehren*, 2 vols., Múnich 1910-1923.

Ritter, *Politeia*

C. Ritter, «Die politischen Grundanschauungen Platons, dargestellt im Anschluss an die Politeia», *Philologus*, 68, 1909, págs. 229-259.

Ritter, *Unters.*

C. Ritter, *Untersuchungen über Plato*, Stuttgart 1888.

Rohde, *Psyche*

E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeits-*

glaube der Griechen, 2 vols., Friburgo de Brisgovia-Leipzig 1890-1894; citado a partir de la traducción italiana de E. Codignola y A. Oberdorfer, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 vols., Bari 1914-1916.

Rohde, *Theaetet*

E. Rohde, «Die Abfassungszeit des platonischen Theaetet», en *Kleine Schriften*, vol. I, Tubinga-Leipzig 1901, págs. 256-308.

Salin, *Griechische Utopie*

E. Salin, *Platon und die griechische Utopie*, Múnich-Leipzig 1921.

Schanz, *Plat. Stils*

M. Schanz, «Zur Entwicklung des platonischen Stils», *Hermes*, 21, 1886, págs. 439-459.

Shorey, *Laws*

P. Shorey, «Plato's "Laws" and the Unity of Plato's Thought», *Classical Philology*, 9, 1914, págs. 345-369.

Solari, *Lezioni*

G. Solari, *Lezioni di filosofia del diritto,* Turín 1936-1937.

Souilhé, *Lettres*

J. Souilhé, «Introduction à Platon», en *Œuvres complètes,* XIII.1: *Lettres,* París 1926.

Stefanini, *Platone*

L. Stefanini, *Platone,* 2 vols., Padua 1932-1935.

Steinhart, *Platon*

K. Steinhart, *Platon's Leben,* Leipzig 1873.

Stenzel, *Platon der Erzieher*

J. Stenzel, *Platon der Erzieher,* Leipzig 1928; citado a partir de la traducción italiana de F. Gabrieli, *Platone educatore,* Bari 1936.

Troiano, *Primordi*

P. Troiano, *I primordi della filosofia del diritto e della morale in Grecia,* 1896.

Weiss, *Platons Rechtsphilosophie*

E. Weiss, «Platons Rechtsphilosophie in ihren Beziehungen zur Gegenwart», *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 20, 1927, págs. 355-368.

Wellmann, *Pythagoreische Urkunde*

M. Wellmann, «Eine pythagoreische Urkunde des IV Jahrhunderts v. Chr.», *Hermes*, 54, 1919, págs. 225-248.

Wilamowitz, *Platon*

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, 2 vols., Berlín 1919.

Windelband, *Platon*

W. Windelband, *Platon*, Stuttgart 1921 (1900); citado a partir de la traducción italiana de M. Graziussi, Palermo 1914.

Zeller, PHG

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, vol. II.1, 3.ª ed., Leipzig 1875 (1868).

Fuentes*

* Los arábigos en cursiva corresponden a las notas.

Notas

[1] El lema no aparece en el artículo enviado a imprenta, sino en el texto mecanografiado, y está en griego: οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. En el manuscrito se lee a continuación la fecha: «marzo-mayo de 1937»; en el texto mecanografiado, la fecha: «19 de mayo de 1937».

[2] En el manuscrito, antes del número del párrafo, encontramos el subtítulo: «La formación de juventud de Platón».

[3] En el manuscrito se lee, tachado después: «y en parte también del notable trabajo de Constantin Ritter».

[4] *Es difícil hallar...confirmación*]. El pasaje, desde el principio hasta este punto, fue sustituido en la tesis por otro que enlazaba con lo precedente («Filosofi sovrumani»): «Hasta aquí hemos examinado de modo muy general en qué consiste la politicidad de los pensadores griegos, y en especial de Platón, cuál es en ellos el vínculo entre lo teórico y lo práctico, es decir, en qué sentido los conocimientos que ellos alcanzan íntimamente determinan su

comportamiento moral y político para con los hombres. Sus obras, y sus sistemas filosóficos, tienen algo extremadamente característico que los diferencia de todo aquello que, en el ámbito de la filosofía, se escribió a continuación, y este algo es un impulso fundamental hacia la objetivación, que opera de tal manera que convierte en visible y racional cuanto nazca en ellos como sentimiento.

»Este impulso, que en el fondo existe en todo filósofo, y en general en todo creador, en la medida en que mediante cualquier forma de expresión intenta en cierto modo actuar sobre los demás hombres, sólo entre los griegos adquiere un valor esencial y sólo con relación a ellos puede definirse como politicidad y ser estudiado como tal. Para un filósofo griego, decir sus propias ideas significa educar a los hombres con el fin de que se conviertan en líderes justos y sabios de las ciudades. El conocimiento más profundo se halla en su ánimo en cuanto vivencia y comprensión universal de la vida, si bien su sistema filosófico consiste en la educación que dan a los hombres, y esta actividad creativa es para ellos el cumplimiento en beneficio de sus ciudades de una tarea política. El problema político es para ellos, ante todo, un problema educativo; para que los gobernantes sepan hacer feliz la convivencia de los hombres, es necesario que introduzcan en las almas de éstos el conocimiento de la verdad. Cuando los gobernantes sean sabios, los problemas políticos, en su totalidad, quedarán resueltos automáticamente, puesto que ellos darán al Estado una constitución perfecta. De ahí que el problema del Estado en Platón esté subordinado al de la educación: se puede afirmar, incluso, que la construcción del Estado ideal de la *Repú-*

blica tiende en buena medida a establecer un sistema educativo completo que sirva a las futuras generaciones cuando él ya no esté allí para explicarles esta obra. Se comprende también, de este modo, por qué sus ideas más plenamente políticas, es decir, las que conciernen a la ordenación del Estado, han sufrido transformaciones esenciales a lo largo de su evolución: cuando él esperaba formar, por medio de su educación, una aristocracia selecta, construyó el Estado de la *República*; cuando se convenció de que conseguir un único rey filósofo ya sería un resultado grandioso, confió en el Estado del *Político*, y, cuando al fin perdió la esperanza en este único rey, se resignó al Estado de las *Leyes*.

»De todas maneras, después de haber examinado por último, desde un punto de vista muy general, su politicidad, como impulso de expresión y de educación, nos parece interesante realizar ahora un estudio más particular, un estudio de sus ideas exclusivamente políticas, esto es, de la transformación de la idea de Estado a través de las varias experiencias de su vida. Un estudio de este cariz debe seguir un método histórico, o sea, debe expresar las contradicciones que se encuentran en sus diálogos políticos como fases sucesivas de su desarrollo espiritual».

[5] *el filósofo*]. En el manuscrito: «el autor».

[6] *política*]. En el artículo enviado a imprenta, termina aquí el capítulo 1.

[7] *Treinta*]. En el manuscrito: «Treinta tiranos»; a continuación, tachado después: «y que parece que se encargó directamente de su educación. La personalidad de Cármides, sin embargo, no era tan grande como para dominarlo».

[8] *aristocráticas*]. En el manuscrito: «oligárquicas».

[9] *a sus gustos artísticos*]. En el manuscrito sustituye a: «a la impresión de poderío que causaba».

[10] *Ahora bien, cuando... en forma de diálogo*]. En el manuscrito, la frase sustituye a: «Ahora bien, esta influencia se debió fundamentalmente, como hemos dicho, a su personalidad, porque las doctrinas de Critias, tal como nos las muestran los escasos fragmentos de sus obras, repiten motivos de la vulgar sofística; se ha avanzado, pues, la hipótesis de que sus *Homilíai*, es decir, conversaciones de amigos».

[11] *Además de Critias... cuando*]. En el manuscrito sustituye a: «Junto a Critias cabe recordar a Alcibíades: cuando».

[12] *lo cual era muy común... convencimiento*]. En el manuscrito sustituye a: «pero, por un lado, no sentía aún un marcado impulso hacia la filosofía, y ya entonces los sofistas suscitaban su desprecio, y, por otro lado, estaba convencido».

[13] *no hizo nada... adoptase*]. En el manuscrito sustituye a: «no le obstaculizó el camino a la política, hasta tal punto que hizo que adoptase».

[14] *Esta actitud... su propia educación*]. En el manuscrito sustituye a: «Este comportamiento disipó probablemente las dudas de Platón: aquél era, sin duda, el ideal del político que hasta ese momento había buscado, y el único que se encontraba en Atenas, como proclamará más tarde en el *Gorgias*».

[15] *él nunca... democracia*]. En el manuscrito sustituye a: «nunca se decidiría a entrar en la vida política». En el artículo enviado a imprenta, termina aquí el capítulo II.

[16] *el mundo... ideal*]. En la tesis es sustituido por: «lo ideal y la realidad humana».

[17] *sublime y sobrehumana*]. En el manuscrito sustituye a: «superior e ideal».

[18] *; además... futura*]. En el manuscrito sustituye a: «y que su optimismo a este respecto».

[19] En el manuscrito se lee a continuación, tachado después: «cuando estuvieron en el gobierno».

[20] *le llevaron... patria y a*]. En el manuscrito sustituye a: «que hará explicar a Sócrates en el *Fedón*, le llevaron a salir de su patria; antes del año 395, debió de».

[21] *esa época*]. En la tesis es sustituido por: «esos febriles años de juventud».

[22] *Para mayor inri... Sócrates*]. En la tesis, esta frase fue suprimida.

[23] *actitud... refleja*]. En el manuscrito sustituye a: «tratamiento de su contenido».

[24] *Se ha discutido... Sicilia*]. En la tesis se elimina todo este pasaje, como en general los párrafos sobre cronología, reunidos en la tercera parte: «Il problema della cronologia platonica».

[25] *treinta y seis*]. En el manuscrito: «36-37»; en la tesis: «más de treinta años».

[26] *lo real y lo ideal*]. En la tesis es sustituido por: «la vida de los hombres y la del filósofo».

[27] *No conoce aún... Estado, y*]. En la tesis es sustituido por: «Quizá no se pueda hacer nada bueno en el campo de la política:».

[28] *Así pues, se reúnen... del autor*]. En el manuscrito sustituye a: «Esta amargura y al mismo tiempo la ira contra los hombres que amenazaban sus más bellas aspiraciones son la nota dominante

del *Gorgias*, que confirma un carácter general de escepticismo, que se revela en la actitud negativa del diálogo, que tiende sobre todo a destruir de raíz la democracia ateniense. Pero el resultado del *Gorgias* no es negativo:».

[29] *La crisis... a través de ella*]. En la tesis es sustituido por: «A través de esta crisis».

[30] *por un lado... por otro*]. En la tesis, esta frase fue suprimida.

[31] *como la verdad... ideal*]. En la tesis, esta frase fue suprimida.

[32] *aspirado a ser... filosofía*]. En el manuscrito sustituye a: «querido ser antes de nada un político, pero, cuando tuvo que determinar su conducta en cuanto tal, se había visto impulsado de nuevo a la filosofía y alejado de la política».

[33] *elegir uno... dicho*]. En la tesis sólo se lee: «y ahora, por fin, llegaba la solución que».

[34] *tras... Gorgias*]. En el manuscrito sustituye a: «como se deduce del *Gorgias* y de su posición cronológica».

[35] *antes... Italia*]. En la tesis es sustituido por: «políticas de aquellos años».

[36] *Pese a todo... bienaventurados*]. En el manuscrito sustituye a: «Pero la fe en su nueva verdad era demasiado intensa: el justo, sea como sea, se dirigirá después de la muerte a las islas de los bienaventurados».

[37] *Por otra parte, Platón... reprimidas*]. En la tesis, este pasaje fue suprimido, mientras que, al principio del párrafo siguiente, se añade: «Este carácter absoluto del *Gorgias*, esta tendencia a distanciarse, interrumpen la elaboración de sus doctrinas políticas. Sin embargo, su trabajo».

[38] *no faltan... ideas*]. En el manuscrito sustituye a: «y donde

quizá saliera a la luz, como por una necesidad irresistible, la que es su máxima reforma, no faltan alusiones a estos resultados».

[39] En el manuscrito se lee a continuación, tachado después: «ya del hombre justo que ha vivido *tà heautoû prátton*».

[40] *sentía... plenitud*]. En el manuscrito sustituye a: «debía intentar ver más adentro».

[41] *En aquel tiempo, la labor creadora... espíritu*]. En la tesis, todo el pasaje es sustituido por: «Todo este sistema político en formación se ve ahora truncado: la crisis política del *Gorgias* se convierte, en los años siguientes, en una crisis mística, que culmina, como se observa en nuestro análisis precedente, en el *Fedón*. En vista del desdeñoso estado de ánimo solitario que aparece en este diálogo, él no puede permanecer por más tiempo en Atenas: parte entonces hacia el sur de Italia, el único lugar donde aún espera conocer a hombres dignos de este nombre –los pitagóricos». Aquí finaliza el capítulo III del artículo enviado a imprenta.

[42] *pesimismo*]. En la tesis es sustituido por: «pesimismo político».

[43] *encontró una ayuda... La educación*]. En el manuscrito sustituye a: «fue ayudado por la idea que los pitagóricos tenían de la educación. Ésta».

[44] *; sin embargo... doctrina*]. En la tesis, todo este pasaje es suprimido y sustituido por: «y paralelamente la tripartición del Estado», en tanto que la nota relativa es conservada y ampliada.

[45] *voluntario-afectivo... cognoscitivo*]. En la tesis es sustituido por: «pasional del místico-cognoscitivo».

[46] *tomar en consideración... armonía*]. En el manuscrito sustituye a: «que el elemento pasional del discípulo no se opusiera al

aprendizaje; así pues, vio en la música, que unía precisamente estos dos elementos antagónicos, sensibilidad y racionalidad, en orden y armonía, la solución a su problema».

[47] *Otros aspectos... platónico*]. En la tesis, este pasaje fue suprimido, mientras que se incluye el largo pasaje siguiente, que integro en el texto mediante antilambdas (< >). La integración tiene en cuenta un estudio precedente de Giorgio Colli: «L'idea di giustizia per i Pitagorici», que puede fecharse en 1936 o a principios de 1937 y que permanece inédito.

[48] Referencia a «Filosofi sovrumani», como en el resto del pasaje integrado.

[49] *porque... ambos que*]. En el manuscrito sustituye a: «tan profundo, tan intenso, que fue otro de los motivos que determinaron su teoría del *éros* en el *Banquete* y en el *Fedro*, y que incidió de tal modo en ambos que».

[50] *que, conducido ante... comportamiento*]. En el manuscrito sustituye a: «la noticia que da cuenta de una discusión borrascosa entre el tirano y el filósofo, que demostró la imposibilidad para un tirano de ser virtuoso».

[51] En el manuscrito se lee a continuación, tachado después: «que se refiere claramente a sus experiencias personales».

[52] *Gorgias*]. En la tesis se añade: «y del *Fedón*».

[53] *dualismo... conciliando*]. En el manuscrito sustituye a: «dualismo que tal vez hubiera sido la clave de su evolución y que ahora se iba conciliando cada vez más».

[54] En el manuscrito se lee a continuación, tachado después: «carácter, éste, que incumbía en Grecia a toda sociedad que persiguiera objetivos que interesasen a la comunidad».

[55] *por completo... ideas*]. En el manuscrito sustituye a: «definitivamente a una política imperialista, hecho, éste, que se acercaba considerablemente a las ideas».

[56] En el manuscrito se lee a continuación, tachado después: «que quizá pertenezca a esta época».

[57] Aquí finaliza el capítulo IV del artículo enviado a imprenta.

[58] Así en el manuscrito y en el texto mecanografiado. En el artículo enviado a imprenta, en cambio, se lee: «395».

[59] *pero que le permitió además... antes del año 377*]. Todo este largo pasaje, desde la página 90 hasta aquí, es suprimido en la tesis. Sin embargo, será utilizado en la tercera parte: «Il problema della cronologia platonica». Aquí finaliza el capítulo V del artículo enviado a imprenta.

[60] *basada... abstractos*]. En el manucrito sustituye a: «abstractamente basada en principios apriorísticos».

[61] *lo real*]. En la tesis es sustituido por: «lo terreno», y se inserta a continuación el pasaje siguiente, que incorporo al texto entre antilambdas (< >).

[62] *como se desprende... Fedro*]. Referencia a «Filosofi sovrumani», como otras más a lo largo del pasaje incorporado.

[63] *ahora*]. En la tesis se sustituye la expresión «a este propósito», del artículo, por la inserción del largo pasaje precedente.

[64] *ímpetu activo*]. En el manuscrito sustituye a: «aspiración».

[65] *más universales*]. En el manuscrito: «más constructivas».

[66] *Sin embargo, las dificultades... la República*]. Todo el pasaje, desde la mitad de la página 105 hasta aquí, es suprimido en la tesis.

[67] *La doctrina... punto culminante*]. En la tesis es sustituido

por: «La educación musical pitagórica cede su lugar a una nueva concepción educativa, su personalísima creación, basada en el amor».

[68] *lo real*]. En la tesis es sustituido por: «la realidad terrena».

[69] *sólo en ese momento... debió de ser*]. En el manuscrito sustituye a: «probablemente la división del alma, que, sin embargo, pertenece sin duda a ese período, porque hemos visto cómo debía de ser».

[70] *; esta última ya había sido desarrollada... cada uno de ellos*]. El pasaje es suprimido en la tesis.

[71] *bien debidas... naturales*]. En el manuscrito sustituye a: «bien propias de una de estas subdivisiones naturales».

[72] *Sobre la teoría del* éros... *desarrollo*]. En el manuscrito sustituye a: «Es preciso antes de nada examinar la teoría del *éros*, respecto a la que nos referiremos substancialmente a las hipótesis sostenidas por Stenzel, que recientemente ha realizado un estudio sobre la cuestión que puede considerarse definitivo».

[73] *, dualismo... insuficiente*]. El pasaje es suprimido en la tesis.

[74] *que le condujeron... ideas*]. En la tesis es sustituido por: «que le ayudaron a dar una forma racional a la teoría de las ideas».

[75] *la parte racional*]. Es suprimido en la tesis.

[76] *Se impuso... convencido de que*]. El pasaje es suprimido en la tesis.

[77] *vida*]. En la tesis es sustituido por: «vida política».

[78] *, y, desde un punto de vista estático... sensible*]. El pasaje fue suprimido en la tesis.

[79] *Veamos... interesa*]. En la tesis fue sustituido por: «Veamos, pues».

[80] *problema... satisfactoria*]. En el manuscrito sustituye a: «problema que muy pocos filósofos han conseguido resolver de manera completa».

[81] *alcanza... universal*]. En el manuscrito sustituye a: «se aproxima por su universalidad a la visión moderna».

[82] *subjetivismo... justicia*]. En el manuscrito sustituye a: «individualismo de la justicia». De ahí que en la tesis se inserte el pasaje siguiente, que incorporo al texto entre antilambdas (< >).

[83] *Ve ahora la luz... se tiene presente*]. En la tesis es sustituido por: «Bajo este aspecto, la estructura aristocrática de la *República* es casi contigua con una concepción democrática. Recordemos, en este sentido, también».

[84] *a la segura... divino*]. En el manuscrito sustituye a: «a la completa beatitud».

[85] *a sí mismo*]. Cf. el lema al comienzo del libro. Aquí finaliza el capítulo VI del artículo enviado a imprenta.

[86] *, y este estado de ánimo... unificador*]. El pasaje es suprimido en la tesis.

[87] *con Esparta... preocuparla*]. En el manuscrito sustituye a: «ya sea con Esparta, ya sea con Tebas».

[88] *por el titánico... de*]. En la tesis es sustituido por: «en la tormentosa conciencia de la imposibilidad de».

[89] *Teeteto*]. La nota a pie de página, que trata de la datación del *Teeteto*, es suprimida en la tesis, como casi la totalidad de los párrafos que tratan de cronología, que se agrupan en la tercera parte.

[90] *desprecio del primer diálogo... del segundo*]. En la tesis es sustituido por: «desprecio por el inútil ajetreo humano que hace que el filósofo prefiera la soledad».

[91] *racional y el empírico*]. En el manuscrito sustituye a: «inteligible y sensible»; en la tesis es sustituido por: «sobrehumano y empírico».

[92] *Un énfasis semejante... empírica*]. El pasaje es suprimido en la tesis.

[93] En el manuscrito se lee a continuación: «Estas referencias clarifican no sólo el objetivo, sino también las características del *Político*, que, además de estar motivado por las razones filosóficas a las que hemos aludido con anterioridad, viene a reflejar en cierto modo los sucesos y las situaciones que interesaban a la vida práctica del filósofo».

[94] *La ley... en el* Político]. En el manuscrito sustituye a: «Desde este punto de vista, el *Político* asume la posición de intermediario entre la *República* y la nueva actitud de las *Leyes*, puesto que, por una parte, se critica la ley como abstracta e inadecuada a la riqueza de la vida y, por otra».

[95] En el manuscrito se lee a continuación, tachado después: «que continúa siendo un límite».

[96] *soledad*]. Aquí finaliza el capítulo VII del artículo enviado a imprenta.

[97] *El nuevo... proyectó*]. En el manuscrito sustituye a: «Él se dispuso así, tras su regreso a Atenas en el año 365, a cumplir esa ingente tarea proyectando».

[98] Véase, por ejemplo, Aristóteles, *Metafísica*, I, 987b 14-17.

[99] *Cap. I*]. Este breve apunte es un desarrollo del apartado II del segundo esbozo-sumario. El argumento es ya el de «Filosofi sovrumani».

Obras de Giorgio Colli
publicadas en Ediciones Siruela:

Filosofía de la expresión (1996)

La naturaleza ama esconderse (2008)

Platón político (2008)


ISBN: 978-84-9841-225-3